

اول يونية سنة ١٩٦٧

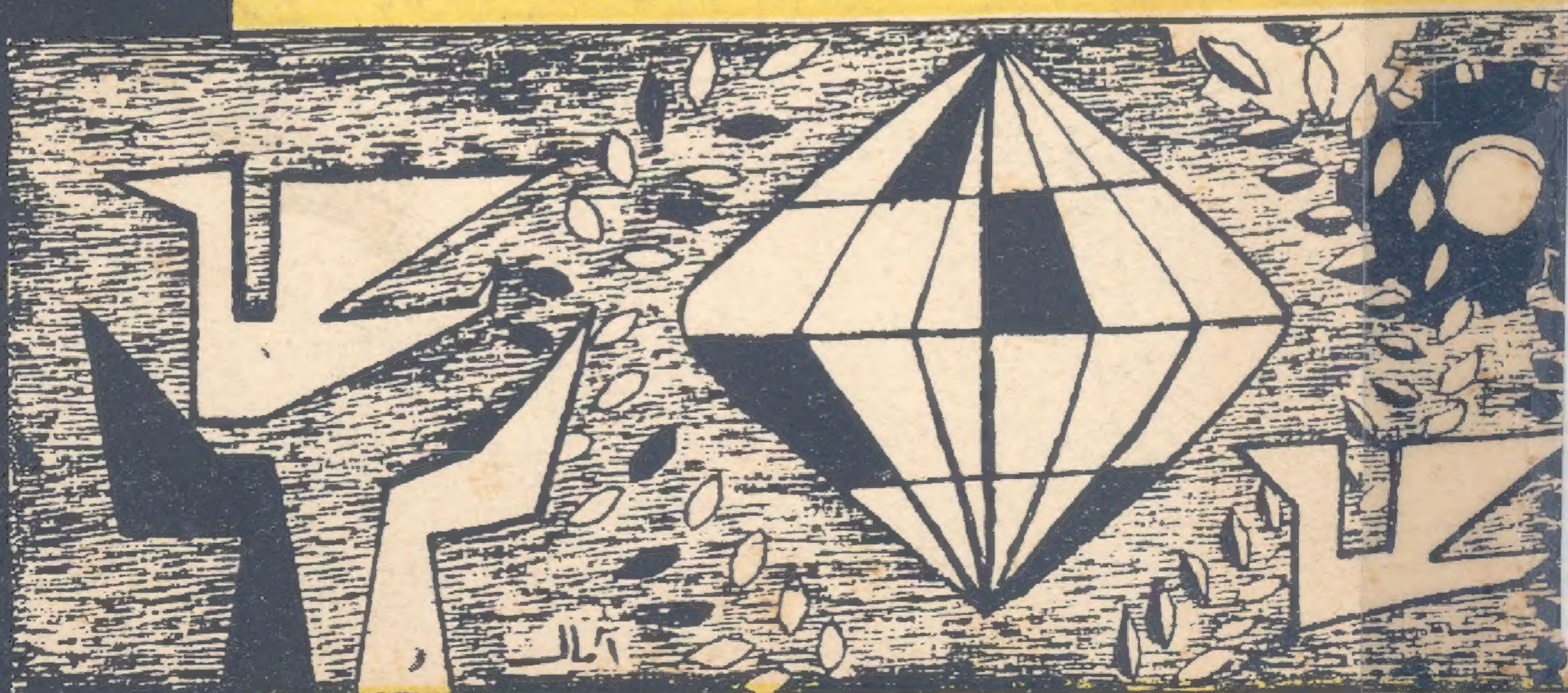
المكتبة الثقافية

جامعة مصر

١٧٦

الفكر السياسي الحديث

الدكتور حسين فوزي النجار



الثمن ٣ قروش

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر

المكتبة الثقافية

جامعة صرة

١٧٦

الفكر السياسي الحديث

بقلم

الدكتور حسين فوزى النجار

دار
الكاتب العربى
للطباعة والنشر
بالقاهرة

بإشراف

الدكتور شكرى محمد عباد

مقدمة

لا تكون السياسة الا حيث يكون المجتمع الانساني أو تكون الدولة ، وحيث يقوم المجتمع الدولي وترتبط وحداته المختلفة في علاقاتها العديدة المتشابهة .

فالسياسة هي ادارة شئون الجماعة الانسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها لا يختلف في ذلك رأى منذ « أفلاطون » حتى برتراند رسل .

والفكر السياسى هو مايعالج مسائل السياسة من حيث النظرية ، وغالبا مايكون انعكاسا لطبيعة المجتمع ، فالنظم السياسية تقوم في الواقع العملى قبل أن تقوم في الفكر السياسى وقبل أن تغدو نظرية متكاملة وتتعدد الى مذاهب مختلفة . وان كنا في دراستنا للنظم السياسية نحاول أن نردها الى نظرية من نظريات الفكر السياسى ، فى حين أننا يجب أن نرد الفكر السياسى الى الواقع العملى من نظام الدولة أو طبيعة المجتمع ، فالدولة تخلق نفسها من واقع ظروفها ومن طبيعة المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التى تعمل على قيامها .

« فالسياسة منهج عقلى من مناهج العلم ، كما يقول مترجم أرسطو الفرنسى « بارنلمى سائتهلير » يصدر

الفكر فيها ، اما عن المبادئ العقلية ليحكم على الحوادث ونظمها ، واما عن الحوادث المفسرة تفسيراً مناسباً ليصنع منها مبادئ » ولكن العقل مهما أغرق في الخيال أو التصور الذي يتقبله علم السياسة ولا ينكره ، لا مندوحة له من أن يستمد صورته من الواقع الذي يحيط به حيث يتبدى الأثر الاجتماعي والخلقى للبيئة على العقل جلياً واضحاً ، شأنه في ذلك شأن الأثر التاريخي ، والمؤثر الاقتصادي .

فاذا أردنا أن نصور الفكر السياسي الحديث فعلياً أن نلم بتلك المؤثرات وانعكاسها عليه كواقع عملي ، وعلى النظرية كانعكاس لهذا الواقع العملي أولاً ، ولتلك المؤثرات التي يحكمها التطور ثانياً ، على أن نضع في الاعتبار دائماً حقيقة اتصال الفكر على الزمن اتصالاً لا يفقد صلاته بالماضي ، فمهما أغرق الفكر في ظلمات الجهل والنسيان ، يبقى العقل الملهم المستنير ليحمل ومضة الماضي الى الحاضر .

وهو ما يتناوله مقالنا هذا .

دكتور
حسين فوزي النجار

المعادي في ١١ رجب ١٣٨٦
٢٥ أكتوبر ١٩٦٦

أصول الفكر السياسي الحديث

من الخطأ أن نقول ان هناك فكرا سياسيا حديثا ،
أو أن نظرية سياسية جديدة قد ولدت في العصر الحديث ،
وهو خطأ مفتعل شائع نقع فيه أيضا حين نقسم التاريخ
الى قديم ومتوسط وحديث ، فالتاريخ كل متكامل يتصل
على الزمن ومع الزمنا الى وقتنا هذا ، ينمو ويمتد ويتطور
في حيوية لا تدركها الشيخوخة ، فاذا نعتناه بالقدم أو
الحداثة ، فسيغدو الحديث قديما بعد زمن ، ويذهب الجديد
مع الماضي ولكنه تقسيم نصنعه لأنفسنا قياسا على زمننا ،
فالشكل السياسي للدولة أو المجتمع الانساني قديم قدم
الدولة وقدم المجتمع الانساني ذاته، وقد يبدو هذا الشكل
السياسي مغلفا بالحكمة أو المثل الفلسفية أو الدينية
التي تقترب أحيانا من الاطار الفلسفي للنظرية ، وان لم
تدن من جوهر النظرية الذي يلج بها ميدان الفكر
السياسي، الا على يد الاغريق الذين أقاموا لأول مرة نظرية
سياسية متكاملة غدت أساسا لكل فكر سياسي في العصر
الحديث مهما تعددت وتباينت أسسه ومناهجه .

فاذا كنا نعني بالفكر السياسي الحديث ، تحرر هذا
الفكر من آثار الكهنوت والفلسفة الكنسية التي تبرر
سلطان البابوية المطلق على الحياة والبشر ، أو نعني به

ما صاحب قيام الدولة القومية الحديثة من نظريات تبرر قيامها ، فقد زال اللبس الذى يعتور معنى الجداثة ، أما اذا كنا نعى الجدة والاصالة والابتكار ، فاننا نقع فى الخطأ الذى يقع فيه المؤرخون حين يقسمون التاريخ الى قديم ومتوسط وحديث فما من نظرية سياسية فى العصر الحديث الا لها جذور قديمة فى الفكر القديم قد تسبق حتى الفكر اليونانى الذى أضفى على الفكر السياسى شكله الفلسفى وولج به عالم النظرية .

فاذا كان الفكر السياسى ينبع - كما قلنا - من طبيعة الدولة أو المجتمع الانسانى 'القائم حيث يقف المؤيدون والمناهضون وجها لوجه ، فيكون مولد النظرية ثمرة هذا الجدل الدائر لتحقيق الأمل المنشود فى نظر كل فريق لخير الانسان وصالح المجتمع ، أو ثمرة الأمل الذى يراود الفكر السياسى فى عالم أفضل ، فان علينا أن نبين طبيعة الدولة أو شكل المجتمع الانسانى والمؤثرات التى أدت بها الى التغير القائم ، فكرية كانت أو مادية حتى نتبين كيف تمخض الفكر الحديث عن نظرية سياسية محددة .

وقد نرى فى قيام الدولة القومية بما أحاط بها من ظروف المخاض العسيرة ايدانا بمولد نظرية سياسية كما حدث فعلا اذ قامت الدولة القومية وهى تستند الى فكرة سياسية واضحة محدد يؤيدها ويدعم كيانها ، الا أن الدولة القومية كانت ثمرة تطور اجتماعى واقتصادى حاسم

كما كانت ثمرة تطور فكري حطم كثيرا من القيم والمعتقدات
العديمة ، نم كانت هي نفسها المحور الذي دارت حواليه
كل نظريات الفكر السياسي الحديث مؤيدة أو معارضة
لشكل الدولة القومية وجوهرها . واذا كانت الدولة
القومية هي الأساس الواقعي للفكر السياسي الحديث ، أو
كان قيامها ثمرة تطور اقتصادي واجتماعي أدى بالتالي الى
بعث أو مولد تفكير معين أو أن هذا التفكير الذي يعد جديدا
على العصر قد هون من الام المخاض العسيرة للدولة القومية
أو كان هو بالذات دون غيره من العوامل الأخرى النطفة
التي أثرت مولد القومية، فإن أشكالا من الدول القومية قامت
في عصور التاريخ القديمة ولم يند عنها فكر سياسي يمكن
أن يكون أساسا لنظرية سياسية محدودة ، ثم ان الفكر
السياسي الحديث قد اتخذ في كثير من مذاهبه اتجاهات
معارضة للدولة القومية تذهب أحيانا الى رد كل سوء
ألم بالمجتمع الانساني اليها ، حتى ذهب بعض المفكرين
المحدثين الى تمجيد الوحدة الامبراطورية للعالم المسيحي
في غرب أوربا تلك الوحدة التي حطمتها نشأة الدول
القومية الحديثة .

الا أن ما حدث هو أن نشأة الدول القومية الحديثة
قد أدت بالفكر السياسي الى التطور الذي صار اليه في
القرن العشرين ، ومهما يكن من أسباب قيامها فان قيامها
كان الحافز الفكري للنظرية السياسية الحديثة .

فاذا قطعنا بهذا فاننا نستطيع أن نعلل نزوب الفكر
السياسي في غيرها من البلاد التي ظلت حبيسة الفكرة

الامبراطورية والاخاء الدينى ، والتي حال نظامها السياسى
أو الاجتماعى دون قيام فكر سياسى .

فالدولة الرومانية فى الشرق أو ماندعوه
بالامبراطورية البيزنطية قد وفف نظامها الاوتوقراطى
ومركزيتها الشديدة دون قيام فكر سياسى ، وحال وقوعها
بين قوتين تعادياتها : قوة الاسلام الذى اقتص كثيرا من
بقاعها فى الشرق ، وقوة الفرنجة والامبراطورية الرومانية
فى الغرب . حال ذلك دون امتداد تأثيرها الثقافى الذى
احتفظ بكثير من السمات والنظم الرومانية الخالصة
فانطوت على نفسها فى عزلة سرعان ما فقدت جذورها
اليونانية القديمة ، وان كنا لا ننكر على خلاف ما يرى كثير
من مؤرخى الغرب « كشر » « وراندال » « وبرنتن » ، ان
هجرة علماء القسطنطينية بعد سقوطها قد غدت الثقافة
الغربية بزااد من الفكر كان له أكبر الأثر على النهضة
الأوربية .

وبالرغم مما كان للاسلام من ثقافة باذخة شماء
امتد تأثيرها الى كل أرجاء أوربا ، وغدت الحضارة الحديثة
بفيض من الافكار ومثل من التقدم الانسانى الرائع ،
وبالرغم مما كان لفلسفة مفكر كابن رشد أو ابن سينا
أو الفارابى أو ابن خلدون على الفكر الغربى حتى فى
ميدان الفكر السياسى ، فان مفكرى العرب لم يبدعوا
نظرية سياسية ولم يخوضوا فى مسائل الفكر السياسى
الا ما اتصل بالخلافة وولايتها على المسلمين .

واذا كان الفكر السياسى الحديث قد ارتبط بتكوين العقل الحديث ، وتكوين العقل الحديث قد أنبتت بذرتة التربة الأوربية بما كان لها من قدرة على النهوض ، فى الوقت الذى سقطت فيه الدولة البيزنطية وفقد الفكر العربى حيويته الدافقة ، فان مجال بحثنا فى تطور الفكر السياسى الحديث سيرتبط حتما بتكوين العقل الأوربى وتأثيره على حضارة العصر ، واذا كان من الممكن أن نعتبر النهضة بداية التحول من الفكر الدينى الى الفكر العلمانى وان مولد الدولة القومية كان ثمرة هذا التحول فقد يصعب علينا أن نحدد للنهضة تاريخا معيناً فى كل البلاد أو نحصرها فى فترة زمنية محددة أو حتى نتحدث عنها كقوة متجانسة تركت آثارا منسقة فى كل مكان على السواء ، فنهضة ايطاليا المبكرة فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، وان كانت مولداً جديدا للعقل ، الا أن القوى التى ندت بها عن العصور الوسطى لم تسفر عن نفسها فى قوة ووضوح الا فى القرن السادس عشر حين أخذت فى تحطيم النظام القديم ، ولم نبد آثارها واضحة فى مناهج التفكير الانسانى الا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وبالرغم مما أبدته من حيوية ونمو وتححرر من قيود الماضى فقد ظلت حبيسة قيود بين الولاء لعالم قديم ومجابهة القوى الجديدة التى يتمخض عنها هذا العالم القديم فى توتر وعنف يؤديان الى التناقض أكثر مما يؤديان الى التوافق والاتساق .

ومهما تكن القوى الفكرية والمادية التي قضت في
النهاية على النظام القديم ، ودفعت بالنهضة الى آفاق عالم
جديد ، يقوم على أنقاض العالم القديم، فان الفكر السياسى
أخذ ينمو فى هذا الاطار المادى والفكرى ذاته متأثرا
أقوى ما يكون التأثير بالنمو الاجتماعى والاقتصادى
لطوائف جديدة أخذت تعمل بحماس لتطوير المجتمع على
النمط الذى تنشده والذى تراه محققا لمصالحها واتجاهاتها،
ولم تكتف بتقويض النظام القديم بل أخذت تعبر عن
ذاتها بنظريات وآراء ومثل عليا جديدة ، أبدعت فكرا
سياسيا ، وفلسفة للدولة والحكم ولللاقات الدولية ظلت
الى يومنا هذا وهى تتكيف مع القوى الاقتصادية
والاجتماعية التى تتطور وفقا لمطالب القوى الشعبية
الغالية النامية .

ومن العسير أن نفصل بين القوى العديدة التى
لعبت دورها فى توجيه الفكر السياسى ونشأة النظرية
السياسية الحديثة ، أو أن نميز جانبا منها على الآخر ،
فمهما يكن للقوى الاجتماعية الناشئة من أثر فى قيام
الدولة القومية ومهما يكن للعوامل الاقتصادية من أثر فى
توجيه شكل الحكم وطبيعة الدولة ليتواءما مع النمو
الاقتصادى للقوى الاجتماعية الناشئة ، فان التلاحم
الفكرى بين القديم والجديد وما كان من تطور الفكر
السياسى بتأثير الحركة الانسانية الجديدة التى قوضت
كثيرا من قيم العصور الوسطى ، قد أعطى للنظرية

السياسية جوهرها الفلسفي وأدى في النهاية الى بناء
فكر سياسى متسق (وان تعددت صوره) فى الشكل
والجوهر .

فاذا كنا لم نظفر بنظرية سياسية محددة فى العصور
الوسطى ، وبقي الفكر السياسى تائها فى بيداء اللاهوت
يحاول أن يقيم هيكله على دعائم من الفكر اليونانى
وفلسفة أرسطو وقانون الطبيعة ، فإن الفكر السياسى
الحديث وان تحرر من اسار اللاهوت وبقي يستوحى
الفكر اليونانى معالمة فقد أخذ يتور بقانون الطبيعة ويبدع
فى مجال الفلسفة نظرية سياسية نستطيع أن ندعى لها
الجدة والتطور الخلاق .

ومع ما لقيه أرسطو من اكبار فى العصور الوسطى ،
وما كان من تسليم بقانون الطبيعة فقد غلفهما الفكر
المسيحى بغلاف اللاهوت فجرد العقل من كل قدرة على
الانطلاق من اساره فان ما جاء به الكتاب المقدس - كما
يقول سان أغسطين - لهو أقوى من كل ما يجىء به العقل
الانسانى فاذا كان ثمة تناقض بين العقل والعقيدة ، فان
ما جاء به العقل يجب ألا يكون ، وما كان التسليم بقانون
الطبيعية الا تسليما بعدد من البديهيات المتواترة التى
يؤيدها الكتاب المقدس ، والتى تقف عند حدود ثابتة لا
تتغير ، فكل ما يحكم الانسان ثابت على مر العصور لأن
الله هو الذى خطه وقدره .

ويفسر لنا « توما الأكوينى » نظرة العصور الوسطى

لقانون الطبيعة بقوله : « من العسير أن نثور على ما يتأتى من خطأ لأن خصومنا من المسلمين والوثنيين لا يدينون معنا بسلطة الكتاب المقدس فلا نستطيع أن ندحض به مزاعمهم ، كما ندحض مزاعم اليهود حين نحتكم الى التوراة ، أو ندحض افتراءات الزنادقة حين نحتكم الى الانجيل ، فلا مناص لنا اذن من الاحتكام الى القانون الطبيعى الذى يسلم به الجميع » وان ظل العقل الطبيعى الذى حمل مفكرى القرن الثامن عشر على الثورة ضد السلطة طلبا للعدالة التى يحتمها ، وكان حافزا على التغيير ، هو نفس القانون الطبيعى الذى فسره سان أغسطين و « توما الأكوينى » على أنه ارادة الهية ثابتة لا تقبل التغيير .

الحركة الانسانية :

ولم يستطع الفكر المسيحى أن يقضى تماما على النزعة الانسانية فى التعبير عن حاجات الجسد ونوازع العقل ، أو يقوض الدعائم التى يقوم عليها الوجود الانسانى ، وجل ما عمله هو الاساءة اليها وتشويهها ، فالى جانب التراويل الكنسية وأناشيد العذراء ، كانت تنتشر الأغاني المبتذلة والأناشيد التى تعبر عن النزوات والشهوات البدنية الرخيصة ، وولع الجنود بالفجور ولم يعف عنه الكتبة ممن كانوا يملكون وحدهم المقدرة على التعبير الادبى ، واكتسى الفن ثوبا من الرقة ظهر فى

شعر دانتي وغيره من شعراء ايطاليا ، وامتزجت هذه الاتجاهات بما عرف بحركة الاحياء الانساني التي حملت الناس على الاهتمام بالآداب الكلاسيكية ابتداء من القرن الثالث عشر .

وبدأ التلاحم الفكري بين القديم والجديد في حركة الاحياء الكلاسيكي ففنى دانتي يلجأ الى الرموز المسيحية والوثنية على السواء ، ويشيد بعظمة روما القديمة ، ومع ما اتصف به « بترارك » من تحرر وانطلاق وقدرة على التطور فقد ظل ينتمى من الناحية الدينية الى عالم العصور الوسطى ، فقرأ لآباء الكنيسة الأولين واستهواه « سنان أغسطين » انسانا أكثر منه مفكرا ، وأعجب بالرهينة طريقا للوحدة والتأمل أكثر منها حياة للزهد والتقشف ، وصدف عن أرسطو الى أفلاطون وتساءل حين رأى ايمان الناس بالمعلم الأول « كيف عرف أرسطو ذلك ولم يقم عليه دليل عقلي ، ولا يثبت بالاختبار » ، وازدرى « مدرسية » العصور الوسطى ممجدا هذا العالم وانسانيته ، وتنزل بجيبته « لورا » باللغة الايطالية ، ولكنه لولعه بشيخرون تمنى لو أمت تلك الاشعار وهى التى خلده من تراثه ، وأقبل مع صديقه « بوكاشيو » على تعلم اليونانية القديمة .

وكلما زاد الاقبال على الآداب القديمة ، وانتشى الناس بخمرة المعرفة ، وهن تعلقهم بالماضى ، وبدأت حدة التلاحم الفكري بين القديم والجديد تهدأ وتخف ففنى

خلفاء بترارك وبو كاسيو أكثر نقدا وأشد تأثيرا ، فقد نما
افبال الناس على العلم وكأنه لا يعرف حدا ، ولم تعد
المعرفة قاصرة على رجال الكنيسة بل عدتهم الى غيرهم من
عامة الناس ، تزودهم المطبعة بكل ما حرموا منه في
الماضي ، فلم تكن الكتب المنسوخة على ما تكلف من جهد ،
تتعدى المئات ، فلم ينسخ أربعة وخمسون كاتباً ،
استخدمهم « كوسيمودي موتيشي » خلال سنتين سوى
مئتي مجلد ، بينما بلغ عدد الكتب المطبوعة في أوروبا في
أواخر القرن الخامس عشر تسعة ملايين مجلد تحمل
ثلاثين ألف عنوان وكانت الطباعة قد عمت أكثر الحواضر
الأوربية ، ونما عدد القراء وازداد عدد المثقفين ، ولم تعد
الكتب وقفا على الموضوعات الدينية ، ولم يعد القراء
والمثقفون من رجال الكنيسة فحسب ، ونشأت الجامعات
في كل انحاء أوروبا موثلاً للمعارف الجديدة ، وأقبل
الأمراء والأثرياء على رعاية الآداب والفنون فغدت أكثر
تعبيراً عن عقل الانسان وعواطفه .

الا أن المخاض كان عسيراً قاسياً مليئاً بالآلام ،
فكانت المحاكاة سقيمة ، وانبعث « فرجيل » و « هوارس »
في صورة شوهاء ، وعاشت الدراسات اللغوية الجافة
لآداب روما الهزيلة الفكر عن التفتح والانطلاق ، ولم تكن
افلاطونية النهضة المليئة بالسحر والأوهام ، كافلاطونية
الاغريق النامية المكتملة على أن الحركة الانسانية ، وإن
شدتها روح العصور الوسطى بأرسان ثقال ، وظلّت

حبسية التقليد والمحاكاة ، فقد أخذت تتحرر مع الزمن وتمضى فى ادراك القيم الجمالية والفنية للآداب والفنون القديمة .

وغدت الحركة الانسانية الانسان بفيض من الجمال الساخر بكل ما فى الحياة من خير وفن واقبال على متاع الدنيا الطيب دون عناء أو ارهاق ، وبرم الناس بالمثل المسيحية ، فحل الولع بالقوى التى وهبها الله للانسان محل المحبة ، وحلت الحرية ، وتقدير العقل محل الايمان والاستسلام للقدر ، ولم يعد البدن محلا للتحقير والازدراء بل غدا موضع الاكبار والتقدير فعظمت الشخصية الانسانية وعظم معها شأن الانسان ، ولكنها تركت أثارا تباينت فى الجنوب عنها فى الشمال فحيث برم الايطاليون من أهل الجنوب بالتقاليد المسيحية ، وانطلقوا منها الى أجواء فسيحة من الحياة الدنيا تفيض بالحب والجمال وتغرم بالفن وتهيم بالابتسامة الساحرة الرقيقة على شفاه « الموناليزا » وتأوى الى الدعة والبساطة فى صور « رافائيل » وكأنها تسبح معها الى الأبد فى سماء صافية تشرق بنور الضحى ، وجدت الشعوب الجرمانية من أهل الشمال فى الحياة ما هو أكثر من الجمال مهما كان مؤثرا ، وجدت الحياة بامتلائها المادى أكثر غنى ومتاعا من كل ألوان الجمال ، وبدت أكثر التصاقا بالعقل والواقع منها بالخيال السابح فى أجواء الفن والجمال ، وأكثر محافظة على القديم لا عن تدين أو تعلق بالكنيسة ،

ولكن عن احساس صادق بالحوافز المادية والعقلية التى تسيطر على طبيعة الحياة • وبينما أغرقت الحركة الانسانية الايطاليين فى موجة من الاستنارة الرائعة ، اتجه الشماليون الى التجارة والصناعة والعلم وهى العوامل التى قدر لها أن تسيطر على اتجاهات العصر الجديد ، وكانوا أكثر تأثرا بالنظم والأخلاق الرومانية فغدت الحياة لديهم واجبا أخلاقيا يقوم على الجدية والصراحة ، وتعلقوا بالتربية والتعليم وساسوا حياتهم على أسس صارمة من تقدير الواجب •

وأثمرت الحرية الفكرية اتجاهها عنيفا نحو الفردية فى الشعب الايطالى بدا فى كثير من الأحيان متسما بالأنانية تأثرا بقانون الأخلاق ، ولم تبلغ الفردية تلك الدرجة من العنف فى الشعوب الشمالية ، على ما نشأت عليه من فردية واكبار بشأن الفرد واستقلاله حملتها معها ولقحت بها النظم الرومانية بعد أن أصبح غزاة الشمال من أولئك البرابرة الجرمان سادة العالم الرومانى ، حتى ليقال أن « العهد الأعظم Magna Casta » فى انجلترا لم يكن الا ثمرة الاتجاه الفردى عند التيوتون • ومع ذلك فان الرباط الاجتماعى لديها ظل قويا كما كان فى حياتها القبلية •

وبينما ارتدت الفردية فى ايطاليا الى نوع من العبودية أمام صولة الكاثوليكية فى صراعها مع البروتستانتية وارتد المجتمع الايطالى الى الزراعة والى روح

القرون الوسطى ، مضت النهضة فى الشعوب الشمالية مستندة الى العلم والى قيام طبقة وسطى وجدت فى حركة الاصلاح الدينى حافزا لنشاطها وطموحها ، فحين نضب معين التجارة فى المدن الايطالية الزاهرة ، ولم تعد الطبقة الارستقراطية الفنية فى ايطاليا على ثرائها الاول بعد أن اغتصب البرتغاليون طريق التجارة الى الشرق حين فتحوا طريق الأطلنطى ، بدأت الشعوب الشمالية نهضتها وتكونت طبقة وسطى كانت دعامة التحول الفكرى والسياسى الجديد . ولعل انهيار تلك الطبقة الفنية وتدهورها كان من عوامل انتكاس الفردية فى ايطاليا فقد كان هؤلاء الأغنياء من التجار المغامرين خير مثل للفردية الطامحة المغامرة ، وليس هناك من هو أكثر فردية من رجل الأعمال المغامر الطموح ، وكانوا نواة الرأسمالية التى ازدهت بها المدن الايطالية وعلى أيديهم انتكست الديمقراطية اذ بقيت الطبقات الدنيا تعيش فى فقر مدقع وبقي المجتمع الايطالى فى غير هذه المدن مجتمعا اقطاعيا زراعيا ، فلم تنشأ طبقة وسطى كالطبقة التى نشأت بعد فى دول الشمال وقدر لها أن تلعب الدور البارز على مسرح التاريخ الأوروبى فى القرون التالية .

وعلىنا أن نوضح هذا النوع من الفردية التى تمخضت عنها الحركة الانسانية فى ايطاليا حتى لا يختلط الامر فى أذهاننا بين ما تعنيه هذه الفردية وما تعنيه فرديتنا الحديثة التى تدين بوجودها الحقيقى للقرن التاسع

عشر ، فردية النهضة الإيطالية لم تكن أكثر من إثبات الذات وتحقيق الغايات التي تنشدها حتى وإن تجاوزت قواعد الفضيلة والسلوك الأخلاقي ، مما لم يحفل به الفرد أو يضعه موضع الاعتبار والتقدير بقدر ما حفل بنفسه وعمله واستعداده التام لنبد كل نزعة للرحمة في سبيل الوصول إلى الغاية التي ينشدها . فهي فردية جائحة طاغية تحمل في ذاتها جرثومة فنائها ، فأصابتها النكسة حين بدأت الشعوب الشمالية نهضتها وأخذت تحقق فرديتها على نمط اجتماعي متكامل كان محورا للفلسفة السياسية بعد ذلك .

وإذا قلنا الفرد في إيطاليا فاننا نعني به هؤلاء الذين اتصلوا بالحركة الانسانية وأثروا فيها وتأثروا بها من الأمراء ورجال البلاط وكبار التجار والمثقفين والفنانين ، أما السواد الأعظم من الفلاحين وإن تحرروا من بعض قيود الاقطاع ، فقد ظلوا أسارى العبودية والاملاق ، ولم تكن الطبقات الدنيا من سكان المدينة ، وإن اتسع عددهم باتساع المدينة ونموها ، أحسن حالا من قاطني الريف ، فظلوا بعيدين عن التأثير في الحياة الاقتصادية والسياسية . وأدى ظهور رأسمالية المدن التجارية في إيطاليا إلى ظهور طبقة تمتعت بالثراء وأصبحت مصدر القوة الاقتصادية ، فأخذت تتطلع إلى تحقيق سيادتها السياسية ، ومن الطبيعي أن تواجه نوعا من مقاومة المواطنين الذين يرغبون في تحقيق كياناتهم السياسية . وأدى الصراع

بينهما أو ما يشبهه أن يكون صراعا الى فوز طرف آخر بالسلطة ، هو الدكتاتور العسكرى أو «الكوندوتورى» كما يدعوه الايطاليون ، وحين يصل الى القوة يحمل لقب «دسبوتس» Despotes أو الامير على غرار أباطرة بيزنطة ودوجات البندقية ويعمل لبقائه وتوكيد سلطته على الموازنة بين الطرفين الآخرين ، ولكنه سرعان ما يدرك أن رخاء المدينة يقوم على أكتاف التجار الاغنياء الذين يكونون الطبقة الرأسمالية أو ما عرف « بالرأسمالية التجارية » فيما بعد، فيربط نفسه بهم وتنتكس تبعا لذلك النزعة الديمقراطية، ويعنى هذا ظهور طبقة جديدة فى ميدان الاقتصاد والسياسة هى غير الطبقة الاقطاعية التى حكمت من قبل ، كان أثرها بارزا كما رأينا فى حيوية الحركة الانسانية . ويمثل «مكيافلى» اتجاهات هذه الطبقة الجديدة ومثلها السياسية، وان بدا «مكيافلى» متناقضا مع نفسه ، ففى كتابه الامير يحذ الحكام الاستبدادى المطلق وفى «الاحاديث» يحذ الحكام الشعبى . ومهما قيل فى «مكيافلى» من مدح أو قدح فقد عبر فى كتابه الامير عن روح عصره كما عبر عن الطموح السياسى لرؤية ايطاليا موحدة ، وبين هذا وذاك تلمع بوارق فكره النير فيما أضفاه على النظرية السياسية من حيوية وتجديد وأصالة خرجت بها من تفكير العصور الوسطى الى تفكير العصر الحديث .

الا أن ايطاليا وان انتكست فيها النهضة فقد أوقدت شعلة الفكر وقذفت بها الى الشعوب الاوربية الاخرى

لتتلقفها فتبنى نهضتها على أسس أقرب الى العلم وأقرب الى الطابع العلمى الذى عرفت به الشعوب الجرمانية ، فكان قيام الدولة القومية الحديثة ثمرة نضجها السياسى والاقتصادى .

الدولة القومية :

لم تترك الحركة الانسانية من تأثير فى الفكر السياسى بقدر ما ترك قيام الدولة القومية الحديثة من تأثير عليه ، وان كانت الدولة القومية نفسها ثمرة عوامل واتجاهات جديدة هى التى أثرت عمليا فى تطور الفكر السياسى الحديث ، عوامل بعثتها دون شك الحركة الانسانية ، وان تباينت آثارها فلتباين اتجاهاتها فى البلاد المختلفة ، هذا التباين الذى يرهص بنشوء القومية والثورة على المثل المسيحية العليا لعالم موحد تسوده الكنيسة ، ويبرز الفروق الاصلية بين الشعوب المتعددة والتى تعود فى الواقع الى تقاليد مختلفة تمتد الى حياة القبيلة أو المجتمع الاصيل مهما كان وضعه فى سلم الحضارة أو التقدم الانسانى ، فالانسان تحكمه غرائزه بقدر ما يحكمه تقدمه الفكرى أو العقلى . وبقي هذا الاختلاف واضحا بين الشعوب اللاتينية والجرمانية بالرغم من بقاء الفكر المسيحى يحكم اتجاهاتها الانسانية والقومية .

الا أن العامل الأهم المؤثر فى نشأة الدولة القومية كان تطور الاوضاع الاقتصادية وتباينها فى الشعوب

المختلفة ، فضلا عن عوامل أخرى عديدة اجتماعية وفكرية لم يكن لها قوة العامل الاقتصادي ، إلا أنها كانت دعامة قوية بقدر ما فيها من حيوية ، للتطور القومي ونشأة الدولة القومية الحديثة وما تبعها من قيام فكر سياسي يؤيدها ويثبت أفضليتها .

ولعل العامل الاقتصادي كان أسبق من غيره في إثبات قدرته وحيويته ، بل لعله الأساس في التطور الاجتماعي الذي قضى على عالم العصور الوسطى . فما إن بدأت القوى الاقتصادية الجديدة تثبت وجودها في المدن حتى أخذت تؤثر بصورة فعالة في حياة المجتمع وفي النظام الاجتماعي القديم ، فنشأت طبقة غنية من التجار وأصحاب المصارف أخذت تستثمر أموالها في مشروعات عديدة صناعية وزراعية وتجارية ، وتبحث عن سلع جديدة للتبادل التجاري ، فحلت السلع الضرورية محل السلع الكمالية ، واتسعت الأسواق وتكونت الرأسمالية التجارية فكانت أساسا لقيام طبقة جديدة هي الطبقة البورجوازية أو الطبقة الوسطى ، سرعان ما وطدت سلطاتها وأخذت تحل محل الكنيسة في قيادة المدن ، وبرز أثرها في الحركة الانسانية وعلى يديها اتجهت الحركة الانسانية وجهتيها المتباينتين في الجنوب وفي الشمال .

ولمست تلك الطبقة الجديدة حاجتها الى الحماية والى حكومة قوية مستقرة تصون مصالحها وترعاها أمام المنافسة الأجنبية ، وضد التسلط الاقطاعي ، فلاذت

بالمملك ، واستطاعت أن تزودهم بالاموال والجنود فأغنتهم عن امدادات الاقطاع ، ولم تكثف بذلك بل أخذت تجرد أمراء الاقطاع من نفوذهم وتستولى على أراضيهم ، وانقلبت على الكنيسة تنهب ممتلكاتها ، فقضت على عالم كانت غايته خدمة الله عن طريق المحبة المسيحية وأقامت عالما غايته تأمين الرخاء القومى خدمة لمصالحها .

ولقد كان تحول النظام الاقتصادى من الرأسمالية الزراعية القائمة على الاقطاع الى الرأسمالية التجارية القائمة على الطموح والمغامرة وحب الثراء ، عاملا من عوامل التغيير الكبير . فان الفردية التى تميزت بها الطبقة الجديدة كانت سندا لطموحها وكانت أساسا للنظرية السياسية التى تقوم على تمجيد الفرد بكل ما يملك من قوة الخلق والابداع ، وبكل ما أوتى من قدرة على السيطرة وخدمة الاهداف الاقتصادية والاجتماعية والقومية الجديدة ، وكانت بالتالى عاملا جذريا فى هذا التغيير الكبير .

الا ان الصورة العسامة للتبديل والتغيير تبقى فى جوهرها اقتصادية ، فالمدينة لم تعد تتسع للتجارة المتزايدة ، فاتجه التجار بطموحهم الى مدى أبعد من حدود المدينة الضيقة وتوسموا فى قيام دولة فسيحة مجالا أعظم لنشاطهم ، وأدى قيام الدولة الفسيحة الى اتساع الاعمال التجارية اتساعا لا يقف عند حدود التبادل التجارى بل يتعداه الى نوع السلعة وطبيعة العمل التجارى ذاته . وبقيام الدولة الجديدة على أساس قومى تقلصت حدود

الامبراطورية الدينية ، وحل المتل الأعلى لدولة مستقلة
تمارس حقوق السيادة على أراضيها وتعمل على تحقيق
الأمن والرخاء القومي ، محل المتل الأعلى القديم لعالم
مسيحي واحد يقوم على روابط سياسية واهنة ، ونتيجة
لهذا الاتجاه حلت السلطة المدنية محل السلطة الكنسية .
وجاءت الظروف مواتية لهذا التغير الكبير الذي بدل
من صفحة الحياة الاوربية وأدى الى قيام الدولة القومية ،
فبالرغم من أن الخير والثراء والقوة التي عادت على الطبقة
البورجوازية الجديدة النامية بقيت قاصرة عليها وبقي
السواد الاعظم من الناس على ما هم عليه من فقر يعيشون
على الزراعة ولا ينالهم التغير الاجتماعي بخير ، فإن الطبقة
البورجوازية استطاعت أن تفتدي عواطفهم الوطنية الغامضة
النامية بالولاء القومي للدولة ، وأن تسخرها لخدمتها ،
وتستعين بها في القضاء على الطبقة الاقطاعية ، ولولا هذا
التحالف الذي بدا طبيعيا بين هاتين الطبقتين الوسطى
والدنيا ، أو بين البورجوازية والفلاحين لكان نجاحها في
القضاء على الاقطاع موضع شك .

وأزكت الحرب هذا الشعور القومي في تلك الطبقة
من الجماهير التي بقيت تعيش حياتها الزراعية البسيطة
فاتحد السكسون والكلت مع الغزاة النورمانيين في انجلترا
لمواجهة تحالف المقاطعات الفرنسية في حرب المائة سنة ،
وعملت الطباعة وانتشار الكتب على تقليل الفروق
بين اللهجات الاقليمية ، وحالت دون التغير السريع في

لغة يتكلمها الناس دون أن يكتبوها ، تختلف في المقاطعة عنها في المقاطعة الأخرى ، حتى يقال ان هذه اللهجات المحلية قد تغيرت خلال السنوات الخمسين التي سبقت اختراع الطباعة بأسرع مما تغيرت خلال أربعة قرون بعد اختراعها •

وأدت حركة الأحياء الانساني الى نشوء ثقافة قومية أخذت تقوى على الزمن حتى غدت سمة على التميز القومي، فقد أهملت اللاتينية الدارجة البسيطة التي شاعت في العصور الوسطى وحلت محلها اللاتينية الفصحى المعقدة ولم يكن يجيدها غير عدد قليل ، وفقد العالم المسيحي أقوى رباط كان يميز وحدته ويصرفها ، فلما ترجم الكتاب المقدس الى اللغات الإقليمية على أيدي البروتستانت لم يعد هناك ما يدعو الناس الى تعلم اللاتينية ، فحلت اللغات الشعبية محل اللاتينية وتمايزت الثقافات القومية وامتدت الى طوائف من الناس كانت محرومة منها من قبل •

وما وافى القرن الخامس عشر حتى شهد قيام الدولة القومية في انجلترا وفرنسا وأسبانيا وبعض دويلات أخرى صغيرة كان لها طابعها القومي هي الأخرى •

الدولة والسلطة

ومع قيام الدولة القومية نشأت النظرية السياسية الحديثة لتبرر انتقال السلطة من البابا وأمرأه الاقطاع الى الملك الذى يحكم لمصلحة الشعب وتسند البورجوازية التجارية لحماية مصالحها وتأمين ملكيتها ، فردا على ادعاء البابا أنه المصدر الالهى للسلطة ، نشأت نظرية الحق الالهى للملوك ، وردا على سلطة أمرأه الاقطاع نشأت نظرية سلطة الملك المطلقة على أراضيه ، وامتزجت النظريتان فى النهاية فى نظرية سياسية جديدة هى نظرية الملك المطلق . الارادة العالم المستنير الذى يتوخى مصالح شعبه ، أو المستبد العادل كما صوره «هوبز» فى كتابه « العملاق » Leviathan يستند فى حكمه الى الحق الطبيعى دون الالهى ، فقد زالت الحاجة الى مثل هذا الزعم بعد أن قضت الدولة القومية على كل سلطة كهنوتية وأصبح الاساس النظرى للحكم علميا وليس دينيا .

وتتسق نظرية السلطة المطلقة ومضمون العصر الذى عاشته وسيطرت فيه على اتجاهات الفكر السياسى ، وإن تأثرت من حيث الشكل دون الجوهر بالصورة الغالبة على المجتمع الذى نشأ فيه أصحابها ودعاتها من المفكرين ، مما

يحملنا على أن نمضي سريعا عبر فلاسفة الاصلاح الدينى ممن خلطوا بين السياسه والدين وارتدوا الى نوع من الجدل السياسى للعصور الوسطى (وان كان بين الدنيسه والمنشقين عليها) ولم يكن موقفهم من الملوك ونظرية السلطه بعيدا عن الهوى ، فهم يؤيدون الاستبداد ما كان الملوك فى صفهم ويؤيدون الحرية والديمقراطية ما كانوا عليهم . وان لم تخل أفكارهم من نبالة القصد وجلال المنطق وعمق الاستنارة ، الا أن أعظم ما نده عنهم ، أو بمعنى أدق ما نده عن تحريرهم للفكر الدينى ، تحرير الفكر السياسى ، فاذا كان الفرد حرا فى تفسير الدين وفقا للضمير وقانون الاخلاق ، فما أحرأ بالتفكير الحر فى طبيعة السيادة وسلطة الحكم . كما نمضى بالتالى عبر الفلاسفة الخياليين من أصحاب اليوتوبيا السياسية ، فقد ارتدوا هم الآخرون الى تعاليم المسيحية الاولى ينشدون عالما مليئا بالخير والفضيلة والجمال تسوده المساواة والعدالة، مما شدهم الى نوع من التفكير الاشتراكى ما لبث أن ذوى حتى نبئت بذرته من جديد وعلى أسلوب علمى فى القرن التاسع عشر عندما غدا مثل هذا التفكير متسقا مع مضمون العصر .

ويمثل انساق نظرية السلطة المطلقة ومضمون العصر الذى عاشته ثلاثة من المفكرين العظام كان كل منهم نتاجا حقيقيا لعصره وبيئته هم «مكيافلى» فى ايطاليا ، «ويودان» فى فرنسا و «هوبز» فى انجلترا ، تتابعوا فى مدى قرنين

من الزمان من القرن الخامس عشر الى القرن السابع عشر
فوطدوا سياسة الدولة القومية ودعموا سلطتها وساقوا في
تبرير الاستبداد حججا سيقت للحملة عليه وتقويضه فيما
بعد .

فأما نيكولا مكيا (١٤٦٩ - ١٥٢٧) فقد نادى
بالسلطة المطلقة - رغم ميله الى الحكم الدستوري -
لتحقيق الوحدة والنظام لاطاليا ، ووضع للسياسة الدولية
أسسا ما زالت تتبع رغم مجافاتها للاخلاق حتى يومنا هذا ،
وكان في كلتا الناحيتين ناطقا حقيقيا بلسان المجتمع الذي
عاش فيه والعصر الذي صدر عنه ، كما كان الثمرة المبكرة
لعصر النهضة والثورة على القيم السياسية والدينية للعصور
الوسطى ، وعلى يديه ولدت الدبلوماسية الحديثة وتبلور
الفكر السياسى فى اتجاهه الجديد .

فمن ثنايا المأساة التى يعيشها وطنه بين مؤامرات
البابوية وتنافر الامراء وحروبهم التى لا تنقطع ، وطمع
الاجانب فيه أخذ يحلم بتوحيد ايطاليا على يد أمير جسور
شجاع لا يستنكف من أية وسيلة للوصول الى غرضه ،
يتسم بالدهاء والمكر والخديعة والقسوة ليقضى على الفرقة
والانقسام ويحقق الوحدة ويقيم الدولة القوية التى تبسط
الامن فى الداخل والسلطان فى الخارج .

فالاستبداد الذى يدعو اليه مكيا ، ويزينه لاميره ،
والقوة التى يحثه عليها والخداع والمكر بل الخير
والفضيلة والرحمة - ان كانت مجدية - مما ينشده فيه

ليكون قادرا على تحقيق وحدة ايطاليا ، وهي الغاية التي
تبرر كل وسيلة وان كانت مقيتة ، فقد فاق حبه لوطنه
تقديره لأي قانون أخلاقي ، وحب في نفسه كل نزعة
للرحمة ، وكانت تلك هي سمة العصر التي شابت حضارة
أوروبا الحديثة وأوقعتها في حمى التعصب القومي والاستعلاء
العنصري والجشع الاستعماري بما حفل به من ضروب
القسوة والاستغلال والتسلط ، وأدى بأوروبا الى سلسلة
من الحروب القومية والاستعمارية لطخت تاريخها بالدماء .

ولئن حبذ فصل الدين عن الدولة ورأى اخضاع
السلطة الدينية للسلطة الزمنية، فان حبه لوطنه هو الذي
أسخطه على البابوية ، حين تجاوزت حدود وظيفتها الكنسية
الى السيطرة على السلطتين الدينية والزمنية معا ، ولجت
في الدسائس والمؤامرات لاختضاع الملوك والباطرة لسلطانها
فعانت من المشاكل ما انتقص من هيبتها وأودى بكرامتها ،
فعرض بها واتهمها باستعداد الاجانب على ايطاليا واثارة
الفتنة بين الملوك والامراء ، والارتقاء في أحضان القوى
وذكر لها كيف هجرت روما الى « أفنيون » لتحتفى بملوك
فرنسا فحرمت ايطاليا من عائد الحج ، وتركت أمراءها
يتقاتلون ، فهي دائمة السعي وراء منافعها المادية جاحدة
لرسالتها الروحية متنكرة لرسالة المحبة والسلام التي
نادى بها مؤسسها بولس الرسول .

فاذا ترك الأمير وما ينشده له من أسباب القوة
والسلطان ، واذا ترك البابوية ومخازيها نراه يستقيم على

فكر سياسى تبدو فيه الجمهورية والنظام الدستورى خيرا
من الملكية المستبدة على أن تكون الجمهورية قادرة على ضمان
الأرض وحماية الملكية وضمانة الحرية . الا أن الحرية لا تقوم
الا على المساواة فى مجتمع يسوده الأشراف وأصحاب الضياع
ممن يعيشون على ريع ما ورثوه من مزارع وأملاك ، كسالى
مترفين لا يؤدون عملا ، يسترقون العبيد كما يسترقون
الدواب ، يصدرون الأوامر وعلى الناس الامتثال والطاعة ،
ممن تحتج بهم مملكة نابلى وتمتلىء بهم روما ولبارديا ، ولا
مكان للمساواة أو الحرية بينهم ، فهم أعداء كل مجتمع
سياسى تسوده الحرية والعدالة ولا يستقيم فى ظلهم نظام
دستورى أو تقوم حكومة جمهورية حرة ، على العكس من
تسكانيا حيث يندر الأشراف ويندر فيهم من يملك ضيعة
أو قصرا فقامت المساواة بينهم ، وأثمرت المساواة الحرية اذ
خلت من أعداء المساواة فما من سبيل لقيام الجمهورية الا
بالقضاء على الأشراف وأصحاب الضياع مثلما قضت عليهم
الجمهوريات الألمانية ، وبطشت بهم دون رحمة أو شفقة
حتى تفتى الى نظامها السياسى الصالح .

ولا يرى مكيافلى بديلا للجمهورية غير قيام حاكم على
رأس الدولة مطلق الارادة يمارس كل ألوان السيادة مؤيدا
بالقوة معززا بالسلطان لصيانة الامن وحماية الملكية
وتحقيق المساواة ، يقارف كل أنواع المكر والخديعة ليقضى
على أية محاولة للايقاع به ، فالديكتاتورية لا تستقيم مع
السماحة والكرم والعطف ، وان أنكر أن يكون الديكتاتور

ملكاً أو أميراً فكلاهما لا ينشأ غير منفعتة وخيره على حساب
شعبه .

وللشعوب مثل ما للحاكم الفرد من اقتراف كل ضروب
القسوة والالانانية والعنف التي تصل بها الى أغراضها في
الحرية والمساواة ، فكل وسيلة لتحقيق طموح الحاكم أو
طموح الشعب لاقامة مجتمع تسوده الحرية والعدالة
والمساواة حق مباح ، فالدولة لا تصل الى القوة ما لم يقيم
الحكم فيها على الحرية ، والمجتمع لا يصبح قويا ما لم يشعر
بالحرية والأمن مما يدعم أواصر وحدته وتضامنه .

وخط مكيأ بهذا مبادئ علم السياسة الحديث
ووضع قواعد للدبلوماسية على أساس علمي من الملاحظة
والقياس والتحليل والنقد والاستقراء التاريخي الواعي .

جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦)

عاش مكيافلي وسط أعاصير السياسة الايطالية
ينشد مثله الأعلى في القوة والوحدة ، وعاش بودان في
قلب الحروب الدينية في فرنسا يتطلع الى قيام دولة
تخضع للسلطة التي تتمتع بالسيادة ويحكمها العقل ، كما
صورها في كتابه « الجمهورية » عام ١٥٨٦ .

والدولة في تعريفه مجموعة من الاسر تحكمها سلطة
عليا ويحكمها العقل أيضا ، وهذه السلطة العليا ذات
السيادة هي الأصل في قيام الدولة ووجودها ، وهي سلطة
مطلقة تعلو على جميع المواطنين والرعايا ، لا تخضع لغير

القانون الالهي فهي مصدر القانون بل والعرف أيضا ، ولها حتى أن تحدد القانون الالهي لان مسئوليتها تجاه الله وحده ، فأنها اذ تجل القانون الالهي تحظى من الرعايا بطاعة القانون . وهي واحدة لا تتجزأ ولا يمكن التنازل عنها ، ووظيفتها أن تضع القوانين التي تقيد كل رعاياها ، حرة من كل قيد . *Legibus Solutus* تعلن الحرب وتضمن السلام ، وتفرض الضرائب وتفصل في القضايا ، وتحسم الخلاف ، وأفضل أشكالها الحكم الملكي تلوذ به الرعايا ويأمنون في ظله الى ذواتهم وأملاكهم مقابل الطاعة لما يفرضه من قوانين ، ويتفق هذا الاتجاه مع ما كانت عليه فرنسا من تنافر وانقسام ، وخلافات دينية أدت بها الى الحروب الأهلية ، فكان لا بد من سلطة عليا تقضى على الفرقة الدينية وتقر السلام .

واستطاع «بودان» ما لم يستطعه مكيافلي فنجح في تنويع «هنري الرابع» ملكا على فرنسا عام ١٥٨٩ ، وأقام من سلالة البودانيين ملكية قوية مزدهرة تمثل هذا النوع من السلطة المطلقة انتهت بهم الى الدمار بسبب حروبهم وأطماعهم واسرافهم .

ويعرف بودان السيادة بأنها السلطة المطلقة الدائمة. وهو أول من أضفى على هذا اللفظ معناه السياسي المعروف، والاستمرار شرط أساسي لقيامها ، فليس للسلطة المؤقتة صفة السيادة فنراه يؤكد الفصل بين السيادة *Souverainete* ومن له السيادة *Souverain* وبين الحكم والحاكم *Magistrat*

فالحاكم يمارس سلطة موقوتة لا يملك السيادة وان كان يحكم فبوصفه أمينا على السيادة .

ومع ما يتمتع به صاحب السيادة من حرية وضع القوانين التي لا يتقيد بها فانه مقيد بالقوانين الالهية والتطبيقية ، فليس من حقه أن يهدر حرية فرد أو يغتصب ما يملك فهو كفيل الحرية وحامي الملكية .

ونراه يناقش أنظمة الحكم ويفاضل بينها فيقسمها الى ثلاثة أنواع : الحكم الملكي حيث السيادة لفرد واحد هو الملك ، والحكم الشعبي حيث السيادة لمجموع الشعب ، وحكم الأقلية المتميزة حيث تتركز السيادة في عدد قليل من الأفراد . وينكر كما ينكر مكيافلي قيام حكومة مركبة تجمع بين هذه الأنواع الثلاثة كما ذهب أرسطو ويوليسوس وشيشرون من قبل ، ويفضل من بينها الحكم الملكي ففضلا عن كونه أقرب الى نظام الطبيعة فانه وحده هو الذي تتمثل فيه وحدة السيادة ، التي يدين لها الجميع بالولاء .

ولكنه وان بدأ داعيا الى الدكتاتورية والاستبداد محبذا للملكية المطلقة فانه يرى في التزام الملك بالقانون الالهى وقوانين الطبيعة ما يحول بينه وبين التعسف واهدار العدالة فان الخروج على القانون الالهى كفر بالله، ومجاوزة قوانين الطبيعة تجديف في ذاته ، ولا يحول النظام الملكي وان تمثلت فيه السيادة المطلقة دون قيام حكومة تمثل سواد الشعب أو حكومة تمثل الطبقة المتميزة ، وان كان من الخير أن تمثل الاثنين معا ، كما يسمح بقيام هيئات

استشارية تسدى النصيح للملك ولكن ليس من حقها أن
تعتدى على سلطاته أو تقوم دون رضاه .

ولعل أصدق ما نوصف به بودان أنه وضع نظرية
للدولة لقيت من التقدير ما كانت تلقاه نظرية الحق الالهى
عند سواد الناس .

العقد الاجتماعى :

وبالرغم من التناحر الدينى الذى قاد هوبز الى نفس
النظرية التى قاد اليها بودان ، فان الحال فى انجلترا كان
غيره فى ايطاليا وفرنسا ، مما حمل «هوبز» على أن يضع
لنظريته أساسا آخر غير الذى وضعه بودان ، فقد كانت
الطبقة التجارية النامية فى انجلترا أقوى منها فى فرنسا
فأخذت تتطلع الى السلطة وتجهز بنظرية فى الحكم تقوم
على أساس شعبى مما حمل هوبز على أن يبنى نظريته على
أساس شعبى ولكنها تناقض فى نتائجها ما كانت تتطلع
اليه البورجوازية التجارية النامية ، فلجأ الى نظرية العقد
الاجتماعى يستهديها منطقها وغايتها .

ولم تكن فكرة العقد الاجتماعى غريبة على التفكير
الأوروبى ، ففي التشريع الرومانى أن كل سلطة أو حق فى
وضع القوانين يعود الى الشعب ، الا أنه تنازل عنهما
بمقتضى قانون Lex Regis للامبراطور فأصبح له وحده
وضع القوانين وحق تفسيرها .

ورأى الامبراطور فى العصور الوسطى فى هذه الفكرة

سندا لحقوقه أمام دعوى الكنيسة فى السلطة الزمنية ،
واعتنقها أمراء الاقطاع فقامت العلاقات بينهم وبين الاتباع
على أساس من الواجبات المتقابلة التى تحكمها عقود ضمنية
أو حقيقية .

فالاسساس الذى تقوم عليه نظرية العقد الاجتماعى
أن كل سلطة مصدرها الشعب ويحولها الى الحاكم ليقوم
بالوظائف التى تقتضيها الولاية ، مما يمكن أن يكون سند
للحاكم باعتباره مصدر السلطات التى آلت اليه من
الشعب ، أو سند للشعب باعتباره المصدر الأصيل لتلك
السلطات . وواجه الأمراء الكنيسة بالتفسير الأول كما
واجه خصوم الاستبداد السياسى من رجل الكنيسة
والطبقة الوسطى الحاكم بالتفسير الثانى .

وانبعثت النظرية مرة أخرى فى القرن السادس
عشر على يد « سوريز » (١٥٤٨ - ١٦٦٧) و «التوسسيوس»
(١٥٥٧ - ١٦٣٨) و «جروتيوس» (١٥٨٣ - ١٦٤٥) ، فأما
«فرانسيسكوسوريز» فمفكر كاثوليكي اسباني يميل الى
المحافظة كتب بحثا فى القانون الطبيعى بعنوان Rehegibus
مزج فيه بين نظريات الاخلاق والسياسة والقانون الطبيعى
التي شاعت فى العصور الوسطى وذهب فى تفسير مصدر
السلطة الى تعاقد ثم عن قبول ورضى بين افراد المجتمع
الأول ما لبث أن أصبح الزاما فى الاجيال التالية للذين
أبرموا العقد الأول . فالانسان حيوان سياسى بطبعه ،
يعيش حياة اجتماعية منظمة كاملة يخضع فيها لسلطة

سياسية مستمدة من طبيعة المجتمع ، وطبيعته هذه هي التي تحمله على التنظيم السياسي ، فالناس وان خلقوا أحرارا لا تفرق الطبيعة بينهم فليس فيهم من خلق حاكما أو خلق تابعا - إلا أن طبيعتهم الاجتماعية هي التي تربطهم بالسلطة ، وهي سلطة لا يملكها فرد وانما هي ملك للمجتمع متمثلة في مجموع الأفراد الذين يملكون وحدهم حق السيادة ولكنهم تنازلوا عنها للأمير ليمارسها عنهم بموجب عقد ، وهو عقد « تنازل » وليس عقد « تفويض » فغدا وله الحق ليمارسها كيفما شاء وأنى شاء ، وليس للمجتمع أن يستردها أو يدعيها مرة أخرى، فيصبح التعاقد الاختياري تعاقدًا ملزما اجباريا .

وأما « جوهانس التوسيوس » فألماني بروتستانتي يرى أن الاصل في السلطة « ميثاق اجتماعي » اتفق عليه الأمير والشعب أو من ينوب عن الشعب ، وللشعب فيه أن يعزل الأمير ما لم يلزم بنصوص الميثاق، والدولة عنده كما يتناولها في كتابه «مناهج سياسية واضحة

Politica Methodien Digesti تنشأ من الاسرة ، فحين يتجمع

عدد من الاسر يكونون وحدة كبرى تحسدها الضرورة الاجتماعية لتحقيق الغاية من الاجتماع الانساني فتكون في حاجة الى من يسوس امورها فتقوم الحكومة بتفويض من الشعب ، فالشعب وحده مصدر السيادة وهي حق من حقوقه وحده ، فالمجتمع بعد الله هو الذي منح السلطة الشرعية « للملوك والأمراء » فاذا لم يرعوا حقوق الشعب

ويصونوا ما بينهم وبينه من موثق حق للشعب خلعههم
واسترداد سلطته من أيديهم .

وأما «جروتْيوس» وان أصبح علما على القانون الدولي
والعلاقات الدولية فانه يرى أن الشعب وحده مصدر
السلطة ، هو صاحب السيادة العليا ، وان جاز فصل
السيادة عن مصدرها والتنازل عنه لملك أو أمير تنازلا يرضى
فيه الأفراد بالخضوع لسلطة شخصية تباشر أعمال السيادة
نيابة عنهم . ويفرق ما يسميه السيادة الفعلية *Magestas*
Realis والسيادة الشخصية *Majestas Personalis* فالسيادة
الفعلية هي سيادة الشعب ، والسيادة الشخصية هي
سيادة من ينوبه الشعب للسلطة ملكا أو أميرا . ويقول أن
حواجز العقد الاجتماعي تكمن في حاجة الناس الى التنظيم
السياسي .

توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)

ولجأ هوبز الى نظرية العقد الاجتماعي لتبرير قيام
دولة مطلقة تعلو سلطتها على أية سلطة أخرى معتمدا في
تبريره على تفسيره للطبيعة البشرية ، وهي - كما يرى -
طبيعة شريرة لا تعرف الراحة في الحصول على القوة ،
يدفعها الخوف والتنافس لتحقيق ذاتها فاذا لم تقم سلطة
تحكمها هلك الناس جميعا في صراعهم الدائم مما يحملهم
على طلب السلام وعلى ترويض نزواتهم بالاتفاق مع بعضهم
البعض على اقامة سلطة تكبح جماح الفرد وتحميه في
الوقت ذاته ، وهي سلطة واحدة فريدة مطلقة ينفق فيها

الأفراد على حاكم تتمثل فيه السيادة التامة ، ولا يبطّل هذا الاتفاق أو التعاقد الى حين يعجز الحاكم عن تأمين السلام واقرار النظام وحماية المجتمع .

ولما كانت الطبيعة البشرية تنطوى على الشهوة التى تحمل الأفراد على الطمع والأثرة وحب الذات كما تنطوى على العقل الذى يحملهم على الخوف مما تثيره الأناية من تنافس يجر الى الشحناء والبغضاء وعدوان القوى على الضعيف ، فإن الخوف يحملهم بالتالى على الاتفاق فيها بينهم لتنظيم الحدود التى يقف عندها الفرد لا يتعداها حتى لا يضر غيره ، ويلتزم بنصوص الاتفاق مخافة الا يلتزم به الآخرون » فالخوف كما يقول هو حامى مصالح الفرد .

وبالتعاقد انتقل المجتمع الانسانى من الفوضى البدائية الى الحياة المدنية المنظمة ، وفيه يتنازل المجتمع ، فرادى أو جماعات ، عن كافة حقوقهم لفرد واحد يغدو وله السلطة العليا وحق السيادة ، وكلمته هى القانون ، وارادته هى النافذة لأنها تتضمن ارادة المجموع وقد تم هذا التنازل - كما يرى - فى هذه الصيغة التى يثبتها فى كتابه العملاق وهى : « أتنازل لهذا الفرد أو لهذه الجماعة عن كافة حقوقى وسلطاتى التى أملكها لحكم نفسى ، على أن تتنازل أنت بدورك عن نفس الحقوق لنفس الفرد » .

وهذا الفرد الذى تنتقل اليه السيادة وتثول اليه السلطة العليا فى الدولة هو ما اصطلح الناس على تسميته « بالملك » ، ليرأس حكومة تعمل لخير الرعايا الذين تعاقدوا

فيما بينهم على التنازل له عن حقوقهم وسلطاتهم . وبما أن هذا الفرد لم يكن طرفا في التعاقد فانه حر فيما يفعل لاراد لمشيئته ولا معقب على ارادته ، سلطته مطلقة لا يتنازل عنها ولا يسلبه اياها أحد وكل من يثور عليه ناكث لعهد و خارج على نظام الجماعة ، فليس من حقه أن يستعيد ما سبق أن تنازل عنه .

• ويحمل هوبز في هذا المعنى على ثورة كرمويل . فكرمويل ليس الا ثائرا مغتصبا للعرش من أصحابه ، وليس لفرد أو جماعة أن تثور على صاحب الحق الشرعى فى السلطة والسيادة ، والدولة فى نظره تكوين صناعى لا ينشأ تلقائيا بل يقوم على تعاقد اجتماعى بين افراد المجموع لتحقيق الأمن والسلام بمقتضى القوانين التى تسنها على أساس القانون الطبيعى ويحكمها العقل لمنفعة الأفراد وخير المجموع .

ولم تلق نظريته تأييد معاصريه لحملته على رجال الدين ولم تحظ بعطف الملكيين لأنه رد السلطة الى التعاقد ولم يردّها الى الحق الالهى .

جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

وعلى عكس «هوبز» جاء «لوك» ليضع للعقد الاجتماعى شكلا غير الذى وضعه هوبز مع اتفاقهما على جوهر العقد والتفسير العلمى لقوانين الطبيعة . وانما اختلافهما فى هذا التفسير ، فصفة التعاقد قائمة والعالم تحكمه قوانين طبيعية تتفق مع العقل وهى قوانين الهية ، ازلية ، ولكن لوك يؤول

الطبيعة البشرية ويفسرها على غير ما يؤولها ويفسرها لوك،
فبينما يراها « هوبز » حرب الجميع ضد الجميع
BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES
« يراها لوك حرية

كاملة يمارس الناس فيها أعمالهم وينصرفون في ذواتهم
وممتلكاتهم على ما يرونه ملائما لهم ، لا يستأذنون في ذلك
انسانا ولا يعتمدون على أحد ، وهي حرية تسودها المساواة
فليس لانسان ان ينال أكثر مما يناله الآخر، فحيث يتساوى
أفراد النوع الواحد في الانتفاع بكل ما تمنحه الطبيعة مع
تساويهم في المواهب ، فمن حقهم أن يتساووا تماما مع
بعضهم البعض . وهي حرية يحكمها أيضا القانون الطبيعي،
واحكامه ملزمة ، فحيث يتمتع الناس بالمساواة والاستقلال
فليس لاحد منهم أن يضر انسانا آخر في صحته أو
حريته أو أملاكه، أو يعتدى عليه أو يوقع به نوعا من الأذى
وعلى كل منهم أن يصون قانون الطبيعة ، ويحافظ عليه ،
ويعاقب كل من يتجاوزه أو يعدوه وحق الملكية - كما يراه
أقدس الحقوق الطبيعية اطلاقا .

فاذا مارس الانسان حقه الطبيعي في مجتمع منظم
نشأت الفوضى ، مما يحمل أفراد المجتمع على الاتفاق فيما
بينهم لاقامة سلطة مشتركة تؤول قانون الطبيعة وتضمن
حقوق الأفراد . وهذا الاتفاق هو « العقل الاجتماعي » .
وحين يجتمع الناس على هذه الصورة ينشأ الكيان السياسى
الواحد الذى يدين لحكم الأكثرية ، وتقوم السلطة التى
تحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة التى يعرفها الشعب

والتي اعلنت عليه ولا تتضمن غاية أخرى غير أمنه وسلامه وخيره العام . وحين يتجاوز الحكم حدود القانون ، ويخفق في تأمين الحقوق الطبيعية للأفراد حينئذ تحقق الثورة عليه، فالشعب هو الفيصل الأخير في كل سلطة مدنية أو سياسية .

والسلطة ليست مطلقة أو نهائية، فالأفراد لا يتنازلون عن حقوقهم الا بالقدر الذي يتيح للسلطة العامة أن تقوم بواجباتها في حدود التعاقد المبرم ، والملك طرف فيه يدير له الافراد بالطاعة ما حافظ على شروط التعاقد ، فاذا أخل بها ، أصبح الطرف الآخر في حل مما التزم به من الطاعة والخضوع ، وله حتى أن يثور بها ويقاومها وأن يخلع الملك اذا جنح الى الاستبداد .

فاذا اكتمل الكيان السياسي للمجتمع فان اكتماله يتمثل في قيام سلطة تشريعية تمارس حقوق السيادة العليا في الدولة ، فتسن القوانين وتفصل فيما ينشأ عن تعدد السلطات من خلاف ، ولا تستبد ، ولا تؤثر طائفة أو فردا بقانون ، فالقوانين عامة وشاملة ، ولا تفرض من الضرائب الا ما ترضاه الأكثرية ، ولا تتنازل عن سلطاتها لأي فرد أو أي هيئة أخرى غيرها ، فلا يصدر قانون ما لم يكن صادرا عنها او برضاها ، من حقها مراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها وتغييرها ، وهذه السلطة التي تقوم بتنفيذ القوانين وادارة الدولة والفصل فيما ينشأ بين الناس من مشكلات وهما سلطتان مشتقتان مما كان للفرد

فى حىاته الفطرية الأولى من الحق فى اتخاذ الاجراءات التى
تحميه وتحمى غيره من الأفراد ، ومن الحق فى توقيع الجزاء
على من يخالف قانون الطبيعة فمن الحق الأول نشأت سلطة
التشريع ومن الثانى نشأت سلطة التنفيذ يتنازل الفرد
عنهما للجماعة عندما تكونت • اما الفصل فى العسلاقات
الخارجية وما يتصل بها من أمور السلم والحرب فمرده الى
سلطة 'ثالثة وهى التى دعاها « السلطة التعاھدية » •

وفصل لوك تماما بين السلطتين الزمنية والدينية ،
فليس للسلطة الزمنية أن تتدخل فى حرية الأفراد
الدينية بل عليها أن تضمن حرية العقيدة لكل الأفراد على
السواء وأن تترك الشئون الدينية للكنيسة ترعاها بنفسها
وفقا للقوانين العامة •

ووضع لوك بنظريته فى العقد الاجتماعى أسس
الديمقراطية الحديثة التى أعلنت من شأن الفرد ومجدت
حقوق الانسان ، وقضت على نظرية السلطة المطلقة التى
تشيع لها هوبز وعدت غذاء وسندا لحزب الاحرار الانجليزى
وألهمت نظرية العقد الاجتماعى بفيض من الافكار المستنيرة •

جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨)

ويأخذ العقد الاجتماعى صورة مماثلة عند روسو وان
أنكرالتفسير العقلى للطبيعة البشرية واستلهم ايمانه ومشاعره
أكثر مما استلهم عقله وتفكيره • وجاء فكره مزاجا رائعا
لأفكار عصر الاستنارة ومشاعر العصر الرومانسى فكان
أحسن تعبير عن روح عصره ، فحيث أقام الآخرون الدليل على

« دين الطبيعة » حمل هو الناس على الايمان بها ، وحيث افترض مفكرو عصر الاستنارة الحرية والمساواة ، نادى بهما حقيقة نافذة غير منكورة ، ونفذ بفكره الى قلوب الناس ومشاعرهم ، وألهبت فلسفته خيال الجماهير فنفذتها بالثورة فى القارتين الأوروبية والأمريكية ، وصاغ للعقد الاجتماعى معنى جديدا كسف كل ما عداه من معان حتى غدا علما عليه ، لا يذكر العقد الاجتماعى الا ويتداعى بذكره اسم روسو ، ولا يذكر روسو الا مقترنا بنظرية العقد الاجتماعى ، وغدا كتابه الموسوم بهذا الاسم انجيلا للثورة الفرنسية ودعاه آخرون « دستور الثورة » .

ويبدأ روسو الحديث بالحالة الفطرية التى نشأ عليها الانسان ، حين ولد حرا ، صالحا فى أعماقه ، لا تضمنيه الرذيلة ولا تكبله الفضيلة ، يجد ما يحتاجه فى يسر وسهولة ، لا يقيدده قانون ولا ترهقه سلطة ، لا يعرف العدل ولا الظلم ، يسلك سلوكا طيبا ، ولا يعرف للشر طريقا فكانت حياته الفطرية تلك أسعد حياة وأطيبها ، فلما لج به التطور الى الحياة الاجتماعية المنظمة وعرف كيف يفلح الأرض ويزرعها ، ألت به المشاكل ، وكلما أعد فى التقدم شوطا ازدادت مشاكله ففقد روحه الطيبة واجتاحته الأنانية والآثرة وغدا انسانا سيئا شريرا أفسدته المدنية وأطاح بسعادته التقدم ، فاذا كانت الطبيعة تساوى بين الناس ولا تريد بهم غير الخير فما بالهم يخرجون عليها الا أن تكون حياة المدنية قد أفسدت طباعهم الخيرة .

فالناس فى أعماقهم صالحون ولسكنهم أشرار ،
والمجتمع سيئ لان التربية سيئة والتنشئة شريرة ، فاذا
ربوا تربية صالحة ونشأوا فى مجتمع سوى غدوا صالحين .
واصبح المجتمع طيبا ، ونمت الحرية بينهم ، فى الفرد أولا
عن طريق التربية وفى المجتمع تانيا باقامه دولة تحمىها
سلطة سليمة منظمة . ولما كان المجتمع ضروريا لا يستطيع
الانسان الهروب منه الى حالة الطبيعة ، ولا يمكن للعالم
والتقدم وكل ما استحدثته الانسان من ضروب الحضارة
أن يزول ، فما من طريق للقضاء على الشر ورد المجتمع الى
حالته الخيرة الاولى الا بالتربية الصالحة والتنظيم السياسى
القويم ، ولا مناص اذن من أن يبرموا فيما بينهم عقدا
اجتماعيا يتنازل فيه كل فرد عن حقوقه للمجموع وليس
لشخص بعينه أو عدد من الاشخاص ، على أن يحتفظ كل
فرد بحريته كما كانت من قبل ، فيكون الفرد فى حى المجموع
وتتحقق بالحرية المساواة ، وبارادة المجموع السيادة فى
المجتمع ، وتكون السيادة لحماية كل فرد من أفراد
المجموع ، ويبطل العقد اذا حدث تغير فى نصوصه التى
حددها طبيعته ، واذا لم يسلم بها الجميع كان ذلك انتهاكا
لطبيعته فيسترد كل فرد حقوقه الاولى ويستأنف حريته
الطبيعية بعد أن يفقد حريته التى اصطلح عليها المجتمع .

وينتقل الفرد بمقتضى العقد وبكل حقوقه الى صفوف
الجماعة دون قيد أو شرط منكرا كل مطالبه الخاصة ،
فيصبح تحت تصرف الارادة العليا للجماعة التى تتمثل

ارادته وتتضمنها ، فتزول الأنانية ويسوى القانون العام
بين الجميع .

وهذه الجماعة هي ما كانت تدعى من قبل « مدينة »
وأما اليوم فتدعى « دولة » وأعضاؤها هم أفراد الشعب
أو مجموعته ، وهم « مواطنون » متى اشتركوا فى الشئون
السياسية و « رعايا » متى خضعوا لقانون واحد . فالعقد
الاجتماعى اذن هو الذى ينشئ الدولة التى تتمثل سيادتها
فى مجموع أفرادها ، فاذا كانت السيادة تعبيرا عن الارادة
العامة فلا يجوز التنازل عنها أو التصرف فيها ، وليس
لصاحب السيادة أن ينيب عنه من يمثله فى هذا الحق
اذ قد يعد نفسه ممثلا للارادة العامة مما يتنافى مع ما قرره
من قبل بشأن السيادة .

وتتمثل السيادة فى ارادة الاكثرية ممثلة فى « نواب
الأمة » الذين يكونون الهيئة التشريعية يباشرون السلطة
العليا ويقيمون العدل بين الناس لا يفرقون فيه بين فرد
وآخر فلكل حقه بشرط ألا يتعارض مع صالح الآخرين ،
وعلى كل واجبه بما يقتضيه الصالح العالم فتتحقق المساواة
وتتحقق معها سعادة أكبر عدد من الافراد .

ويقوم على تنفيذ القوانين والتشريعات التى تضعها
الهيئة التشريعية ، هيئة تنفيذية تتكون من الملك والوزراء،
تقوم بالحكم فحسب ، فما هى الا وسيط بين المجموع الذى
يمثل السيادة وأعضاء هذا المجموع بصفتهم خاضعين
لرقابتها ، وليست طرفا فى التعاقد ولا تمثل نوعا من

السيادة ، بل هي صورة لسيادة الامة ، وتظل الهيئة التنفيذية قائمة ما تمتعت بثقة الهيئة التشريعية فى تنفيذ القوانين تنفيذا عادلا ، فاذا حادت عن الحق وجب تغييرها او تغيير اعضائها .

فاذا تحقق مثل هذا النظام تحققت الحرية فى طاعة القانون ، وهو القانون الذى يقبله الفرد بملء حريره على أساس العقد الاجتماعى تبعا لارادة الكل أو ارادة الأكثرية . وهى شىء يختلف عن الارادة العامة التى لا يمكن التعبير عنها اطلاقا ، فتكون ارادة الكل أحسن تحديدا لأحسن ما تبغيه المجتمع ، أو بعبارة أخرى أن الأكثرية فى تصويت حر تعرف ما هو أحسن شىء بالنسبة لها .

وقد سادت نظرية العقد الاجتماعى الفكر السياسى الحديث حتى الثورة الفرنسية التى مجدت تعاليم روسو فأعلنت من شأن الحرية والاخاء والمساواة مما استهوى أفراد الطبقة الوسطى أو البورجوازية النامية التى ظفرت بالحكم والسلطة ، وجماهير الطبقة الدنيا من العمال والمزارعين وان لم تظفر بكسب يذكر .

الا أن تطور الفكر السياسى من نظرية الحق الالهى للملوك الى نظرية السلطة المطلقة فى العقد الاجتماعى ، ومن ثم الى السلطة المحدودة ونظرية فصل السلطات ، قد لازمه وصاحبه تطور مماثل فى الفكر الاقتصادى يتلقى منه واليه تأثيرا متبادلا لا يعكس مصالح البورجوازية النامية كما كان الفكر السياسى يعكس مطالبها وتطلعها الى السلطة

الفكر الاقتصادي وتطور النظرية السياسية

رأينا ما كان لطبقة التجار النامية من أثر في نشأة الدولة القومية الحديثة ، وما كان لقيام الدولة القومية من أثر على مصالحها وكيانها الاجتماعي ، ونمو تلك المصالح الى المدى الذي وصلت اليه الدولة في اتساعها ، ورأينا كيف لعبت هذه الطبقة دورها على مسرح السياسة حين انحازت الى جانب الملك وتوجته بالحق الالهي المقدس ليغل من سلطة البابا والكنيسة وأضفت عليه من السلطة ما يفوق سلطة الاقطاع بتأييد حقه في السيادة المطلقة على أرضه .

وفي ظل الدولة القومية اتجه التنظيم الاقتصادي الى بناء دولة قوية عظمى تضاعف من أرباح التجار وثرواتهم ، واضطلعت الدولة بهذا التنظيم فحل التنظيم القومي للتجارة محل الاشراف أو التوجيه الذي قامت به النقابة أو سلطة المدينة في العصور الوسطى ، وغدا امتلاك الذهب والفضة مظهر الازدهار الاقتصادي للدولة والدعامة الكبرى لحكومة قوية ، وأدى اكتشاف العالم الجديد الى زيادة موارد الدولة من الذهب والفضة ، وارتباط استعمار البلاد الجديدة بهذا

المصدر لثراء الدولة وازدهارها ، فعملت الدول التي تملك المناجم على اكتنازهما ومنع تصديرهما مع استيراد أكثر ما يمكن استيراده منهما ، ونشط البحث عن موارد الذهب والفضة في مستعمرات العالم الجديد، بينما نشطت التجارة والتبادل التجاري في مستعمرات العالم القديم . وبينما نرى اكتناز المعادن النفيسة يؤدي الى تعويق التجارة وان لم يعق تدفق النقد واكتنازه ، نراه يؤدي في الدول التي لا تملك مصادر السبائك الى التنظيم التجاري فشجعت التجارة الخارجية ، ووضعت قيودا صارمة على الاستيراد بغية جلب مقدار من النقد يفوق ما تصدره منه ، وأصبح تراكم النقد في الحالين أساسا للثروة القومية وان أدى في كل من الحالين الى نتائج مختلفة تماما ، اذ مضت الدول التجارية قدما في تحقيق الازدهار القومي ، ووقفت الدول الأخرى جامدة فلما نضبت مواردها من السبائك أو فقدت مستعمراتها تدهور اقتصادها القومي . الا أن سياسة تراكم النقد وان ضاعفت الثراء للتجار فقد أدت الى فقر المستهلكين اذ ارتفعت الأسعار في الوقت الذي وقفت فيه الاجور عند حد معين لا تنمو ولا تزيد .

ويعبر « توماس من Thomas Mun » عن هذا الاتجاه لتنظيم الاقتصاد القومي في كتابه « ثروة انجلترا عن طريق التجارة الخارجية — England 25 Treasure By Foreign Trade » وهو كتاب ظل مرجعا للاقتصاد السياسي حتى ظهور « آدم سميث » بقوله « ان التجارة الخارجية هي الأساس

الطبيعى لزيادة ثروتنا وتدفق المال على خزائنا ، وعلينا أن نلتزم فيها بمبدأ أن نبيع سنويا للخارج أكثر مما نبتاع منه ، فإن ما ندفع به الى الخارج من بضائعنا يجب أن يعود علينا بمزيد من الثروة ، فالتجارة الخارجية هي المصدر الرئيسى للثروة ، طالما أن التجارة الخارجية تحقق ربحا للبعض هو فى الحقيقة خسارة للآخرين » * وحمل «توماس من » على سياسة أسبانيا فى تخزين الذهب « فالمال - كما يقول - قوام التجارة ، والتجارة تتضاعف بالمال ، وعلينا أن نتوسع فى تجارتنا فنستورد من البضائع الاجنبية ما اذا أعدنا تصديره عاد علينا بربح يفوق ما انفقناه عليها » . فكان بذلك أول من وضع الأساس لما يعرف اليوم «بميزان المدفوعات » وأيد ما ذهب اليه « أنطونيو سبيرا » الايطالى من أن الصناعة تبرز الزراعة فى تحقيق هذا الغرض ، فكلما تحولت المادة الخام الى مادة مصنوعة ازدادت قيمتها وزادت مبيعاتها الخارجية .

وكان هذا التنظيم مما يتفق تماما ونشأة الدولة القومية وما ذهب اليه « مكيافللى » و « بودان » و «هوبز» فى تأييد الحكم المطلق ، كما يتفق ومصالح البورجوازية التجارية التى رأت فى قيام الدولة القومية سندا لنشاطها وحماية لمصالحها ، وظل هذا التنظيم التجارى الذى عرف « بالمركتيليه Mercantile System » قائما حتى أخذت طبقة التجار تشعر بقدرتها على الوقوف وحدها ، وغدت القيود المفروضة على التجارة والصناعات اليدوية عبئا

ثقيلا عليها تعوق حريتها فى العمل فطالبت بالحد من تدخل الحكومة واشرافها ، كما طالبت بحماية حقوق الملكية وحرية التعاقد ، وقامت جماعة « الفيزيوقراطيين » أو الطبيعيين بالدعوة الى حرية التجارة ملتجئين من قانون الطبيعة - كأرباب الفكر السياسى حينذاك - مسوغا لدعوتهم بالوصول الى « فيزياء اقتصادية » ، فان الحقائق الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة تربط بينها لا تتغير ولا تتبدل ، يقبلها الناس ويؤمنون بها حالما يكشفون عنها ، وهذه القوانين ليست من صنع البشر ، وما فى قدرتهم أن يصنعوها ، فهى قوانين أزلية خالدة تتفق مع العقل وتعبّر عن ارادة الله ، وكلما أمعنوا فيها ازدادوا توفيرا لها ، وعلى قدر ما هى بسيطة فهى أكيدة وضرورية تتمثل فى بديهيات ثلاث هى « الملكية ، والأمن ، والحرية » . ووظيفة الحكومة فى نظر الفيزيوقراطيين هى أن ترعى هذه الحقوق الطبيعية ، وليس من حقها أن تتدخل فى التجارة التى يجب أن تترك لأصحابها لأنهم - وليس الحمقى من موظفى الحكومة - خير من يعرف كيف يجمع المال ، وأحسن ما تقوم به أن تلغى جميع القيود والعوائق التى تفرضها المراكنتليه، مما يعبر عنه « كويزنى » خير من يمثلهم فى الحقل النظرى بقوله « ان أحسن ما تقوم به أية سلطة تشريعية هو ان تلغى القوانين التى لا جدوى فيها » لىترك كل شىء حرا تماما ، فالطبيعة- التى تعبّر عن ذاتها فى المنافسة التجارية - يجب أن تكون حرة لتحقيق الانسجام .

الا أننا يجب أن نفرق بين مرحلتين واتجاهين في
فلسفة الفيزيوقراطيين الاقتصادية كان كل منهما ممثلاً
لزمته وبيئته ، وان انفقاً على حرية العمل وحرية التجارة .
ففي فرنسا مجد الفيزيوقراطيون الزراعة وعدوها المصدر
الرئيسي للثروة، اذ كانت فرنسا أمة زراعية، بينما قامت
في انجلترا طبقة تجارية قوية رغم بقائها حتى ذلك الوقت
أمة زراعية من الطراز الأول ، فالتقط «آدم سمث» مذهب
الفيزيوقراطيين وطوره ليلائم طبيعة الاقتصاد الانجليزي،
وكان كل منهما مكملًا للآخر ، فقد نشأ آدم سمث في
مدرسة الفيزيوقراطيين وتعلم عليها فكان امتداداً لها وان
عد الرائد الأول لتلك الطائفة من مفكري الاقتصاد الذين
عرفوا « بالكلاسيكيين الأحرار » وكان أبا للمذهب
الكلاسيكي في الاقتصاد .

اتخذ آدم سمث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) التجارة أساساً
ومحوراً لتعاليمه ، وعد العمل لا الأرض مصدر الثروة مع
إيمانه باتجاه الفيزيوقراطيين الى المنافسة الحرة والاقتصاد
الحُر ، الا أنه كان أكثر ميلاً الى العمال والمزارعين منه الى
التجار وأرباب الصناعة « اذ أن مصالح هؤلاء - كما يقول -
لا تتفق أبداً مع مصالح الجماهير » . . . الذين تعرضوا
لظلمهم وخداعهم « ولا يمكن لمجتمع أن يحقق الازدهار
والجانب الأكبر من أفرادهِ يعانون الظلم والفقر » فطالب
بالأجور العالية للعمال .

وكان هذا التحول من المركنتلية الى الحرية الاقتصادية

التي غدت وشعارها « دعه يعمل دعه يمر - Laissez faire
laissez passer » متفهما مع التحول فى الفكر السياسى
وملائما له ، فالسدوله فى نظر الفيزيوقراطيين يجب الا
تتعدى حدودها ووظيفتها ، آتسبه بالحارس الذى لا يتدخل
حتى يدعى ، حارس الملكية والامن والحرية . وبلغ من
حرص الفيزيوقراطيين على حماية حق الملكية أن مالوا الى
الحكم الملكى المطلق متمثلا للسلطتين التشريعية والتنفيذية ،
وخوفا من أن يتحول الملك الى طاغية ، يغتصب ما يروق
له لنفسه فيصبح خطرا على حق الملكية ، عليه أن يكل
تفسير القانون الى هيئة مستقلة من القضاة تتبين مطابقتها
للقانون الطبيعى مهتدية بتعاليم الفيزيوقراطيين . وحتى
لا يضل هؤلاء بدورهم يجب أن يكونوا تحت رقابة رأى
عام مستنير يتمتع بثقافة اقتصادية واسعة ، ولا يبقى
للحكومة بعد حماية الملكية الخاصة ، الا أن تقوم بنشر
التعليم ولا بأس من قيامها بالمشروعات العامة كمد الطرق
وحفر القنوات مما يعود بالنفع على الزراعة والتجارة .

ويتفق آدم سميث مع الفيزيوقراطيين حول وظيفة
الدولة . فيشاركهم الايمان بالقانون الطبيعى الالهى
وبالمنفعة الخاصة الواعية ، وبالحق فى الحرية والتملك ،
وليس فى رأيه غير واجبات ثلاثة عظيمة على بساطتها ،
جليلة على ينسرها ، أولها حماية المجتمع من طغيان المجتمعات
الأخرى أو عدوانها عليه ، وثانيها حماية كل فرد من أفراد
المجتمع حماية كاملة من أى ظلم أو اعتداء يقع عليه من فرد

آخر مما يتطلب اقامة جهاز رشيد تتوفر له الدقة الكاملة لتحقيق العدالة ، وثالثها اقامة المنشآت العامة وادارتها وصيانتها اذا كانت مما لا يعنى الأفراد بها فيهملوونها لأنها لا تحقق لهم منفعة مباشرة .

فجر الديمقراطية :

فقدت الملكية المطلقة القائمة على الحق الالهي دعامتها بقيام الدولة القومية ، وزوال السيطرة الكنسية ، وغدا الأساس النظرى للملكية المطلقة علميا وليس دينيا ، فجرده مكيافلى من اطاره الدينى وأضيفى عليه هوبز صورته العلمية وشكله النظامى .

ويبدو أن المثل الأعلى للمستبد العادل المستنير الذى يتوخى العدل والرخاء للأمة قد استهوى رجال الاقتصاد السياسى والمصلحين الاجتماعيين أكثر ماستهواهم النظام الدستورى لحكومة الأعيان الفاسدة من المحافظين الانجليز فى انجلترا ، فقد حفل العصر بأمثال « فردريك الأكبر فى بروسيا ، وشارل الثانى فى أسبانيا ، وكاترين الثانية فى روسيا و«جوزيف الثانى» فى النمسا، ممن استوحوا مجد الدولة ورخاءها القومى أعمالهم العظيمة ، فخيلى الى أولئك المفكرين أن الحرية الاقتصادية يمكن أن تتحقق على يد ملك عاقل مستنير لا يعوقه عن الاصلاح تقاليد بالية حمقاء ، فبالرغم من اعجاب « فولتير » بـ«مآثر الدستور الانجليزى وتقديره للقيود التى يفرضها البرلمان على أمير أحقق أو حاكم شرير ، فقد كان يرى أن النظام البرلمانى

من التعقيد بحيث لا يحقق الحقوق والحريات التي يحققها
مستبد قوى مستنير كفردريك بصورة أفضل .

ولم ينبذ الفرنسيون الحكم المطلق اعجاباً منهم
بالدستور الانجليزى ، وان استهوتهم الديمقراطية
الأمريكية الناشئة فى تحررها من مساوىء الدستور
الانجليزى ، وانما نبذوه لأنه كان مطلقاً ولم يكن مستنيراً
ولم يحقق الرخاء المنشود للأمة ، فعلت صرخات الجياع
أكثر مما علت جعجة المحامين الذين ساقوا أولئك الجياع
الى الثورة على ملكية البوربون ، ونادوا بديمقراطية جائحة
متطرفة ما لبثت أن انتكست أمام طموح نابليون ،
فاستهوت تجربته الفرنسيون أكثر ما استهوتهم خطابات
دانتون وحماس روبسبير . ثم استتوت على طرازها
الديمقراطى فى القرن التاسع عشر بعد أن عصفت بها
أهواء الحكم وقلق المحكومين بعد ديكتاتورية لويس
نابليون .

وبقى المثل الأعلى للمستبد المستنير سائداً حتى
واجهه الواقع المرير فى القرن الثامن عشر . فالملكية
الوراثية لا تستطيع أن تقدم ضماناً لأن يكون الملك عادلاً
ومستنيراً ، والحاكم العاقل « الفيلسوف » لا يستطيع أن
يحكم أو يملأ ارادته فى الإصلاح ما لم يجد استجابة من
رعائاه ، فحين حاول « جوزيف الثانى » أن يحكم حكماً
قائماً على العقل والمصلحة لم يلق مؤازرة من رعائاه ، وحين
حاول أن يفرض اصلاحاته على الهولنديين واجهته ثورة

عنيفه ، فان الناس يكرهون الطفرة ويفضلون عليها تطورا
تلقائيا ينبع من ذاتهم .

وبدا ان المستقبل للحكم الذاتي الذى ينمو ويتطور
متسقا مع أهواء الجماهير ومصالح الاثريه المسيطرة ، ولم
يكن تفدير «جون لوك» الا بدايه هذا الاتجاه الذى اتضحت
معامله ونضجت فكرته حين غذاها روسو بفيض من الالهام
والمشاعر الجياشة .

الا أننا يجب ألا يغيب عن بالنا أن المفكر اذا كان
يعبر عن الواقع أو المثل الاعلى المنشود فانما يصدر عن
ذاته أو بيئته ، وبقدر ما يتسع ادراكه وبقدر ما تمتد
بيئته ، يقدر ما يمتد فكره ، فاذا سما بطموحه كان المثل
الاعلى المنشود بديلا للواقع القائم . ولا يكون الفكر مؤثرا
ما لم ينطو على شيء من المثل الشائع أو المنشود بين الناس
وهكذا أصبح كتاب لوك « مثال عن الحكومة المدنية »
Treatise on civil Government وقد نشره عام ١٦٨٩

تسويغا ومبررا للثورة الانجليزية التى نشبت فى ذلك
العام ، الا أنه تبرير لفروض كانت قائمة وآراء زخرت بها
عقول الجماهير من قبل .

ويبدو أن « مونتسكيو » كان أكثر حرصا من لوك
على نظرية فصل السلطات ، فوضع نظاما معقدا يحول بين
الحكومة وبين الاستئثار بالحكم، فان الصعوبة التى تعترض
المشرع هى ضمان وضع هذه السلطات فى أيد مختلفة
نستطيع أن نراقب بعضها بعضا لضمان التوازن فيما

بينها مما تحقق في الدستور الانجليزي ونائر به الدستور
الأمريكي الى أبعد مدى .

ولكن هل استطاع لوك او مونتسكيو او حتى روسو
أن يخط الطريق لثورات جديدة ضد الطغيان أو الضعف
الذي يقعد بالفقراء عن مجابهة المومسرين أو المتحكمين من
الأثرياء مهما كان مصدر ثرائهم ؟ فان الثراء ينتهي بتحكم
الأغنياء في الفقراء بما لهم من قدرة على توجيه الحكم ، كما
ينتهي بتسوية القانون لمصالح الأثرياء على حساب حقوق
الفقراء .

لقد كان حديث « لوك عن الحكومة المدنية تيريرا
لكفاح الطبقة الوسطى ضد حكم « السنيورات » ، وكان
حذرا من أن يتجاوز الملك حدود سلطاته أكثر مما كان
يحذر تجاوز الطبقة الدنيا لحقوقها ، ولعله لم يذهب
إصراره على فصل السلطتين التشريعية والتنفيذية الى أبعد
مما ذهب اليه أنصار الملكية المطلقة في الفصل بين الملك
والسلطة القضائية ، فان السلطتين التشريعية والتنفيذية
تنتهيان على يد لوك الى وضع متميز على المجتمع . أما
مونتسكيو فقد كان يحذر طغيان الملك والغوغاء على السواء ،
فرسم جهازه المعقد بين السلطات وان كاد ينتهي الى وضع
السلطة المطلقة في يد المجلس النيابي .

ولكن اذا كان المفكرون هم الذين يعبرون عن مطالب
الجماهير وآمالها ، فليسوا هم الذين يشعلون الثورات ،
وان قيل أنهم يمهّدون لها حين يبينون للجماهير ما هم فيه

من غبن أو ما هم عليه من ضلال ، الا أن الطغيان قد يحول بينهم وبين حرية التعبير ، فيئد أفكارهم أو يقضى عليها قبل أن تطفئ ، أما الذى يشعل الثورات فهي حوافز الجماهير الجماعية ، وحين تنصهر هذه الحوافز الجماعية وتتبلور فلا الطاغية الفرد ولا الطغاة مجتمعين بقادرين على قمع ثورة الجماهير ، وحين تنجح الثورة فتطيح بالطغاة فإنها تصنع أكثر مما يطمح اليه المفكرون وان شطح بهم الخيال الى أبعد من الواقع المأمول .

فالديمقراطية الحديثة هي الوليد الشرعى أو الثمرة الطبيعية للثورتين الناجحتين اللتين شهدهما ختام القرن الثامن عشر : الثورة الفرنسية على الأوضاع الظالمة فى فرنسا ، والثورة الأمريكية على قوانين التجارة التى حاول الانجليز فرضها على مستعمراتهم الربيبة فى العالم الجديد ، أو بعبارة أخرى هي النتاج الحقيقى لأوضاع اجتماعية واقتصادية قائمة هي التى دفعت وظلت تدفع بالفكر السياسى الى التطور الدائب الذى يعبر عن واقع الجماهير وآمالهم المنشودة أو يحدد لهم النظام الذى يتكيف وواقعهم المتطور والذى تحكمه على الدوام قوى اجتماعية واقتصادية متطورة حتى تستقيم فى النهاية على ما يتوق اليه أصحاب الفكر من عالم سوى .

الا أن الثورتين الفرنسية والامريكية وان خضبتهما دماء الجماهير اللاعبة فقد أنتهتا الى فوز الطبقة البورجوازية النامية ، فظفرت بالحكم والسلطة وبقيت الجماهير اللاعبة

تجتر آلامها ، وكانت الديمقراطية الحديثة بتشريعاتها ونظمها وقاء وسندا للطبقة الظافرة ففي فرنسا قام « بابيوف » يتدد بنكوص الثورة الفرنسية عن تحقيق المساواة المشروعة : المساواة الاقتصادية ، لا المساواة أمام القانون فحسب، وقرر جماعة من رواده القيام بعمل حاسم لتحقيق المساواة بفرض الملكية العامة للأرض وانتهت محاولته به وبرفيقه « دارتيه » الى المقصلة . وحين حمل « كوندورسيه » على دستور الثورة والاجراءات التي اتخذت لوضعه ، وقدم الى البرلمان الفرنسي عام ١٧٩٣ - وهو أحد أعضائه - مشروعا لتعديل بعض مواد الدستور بما يحقق مبادئه لم يلق غير المين وسوء الظن فتوى مغلوبا على أمره بعيدا عن الأنظار يترقب الموت ، وينتحر أخيرا لكي ينجو من المقصلة بعد أن كتب أسمى كتاب في « تاريخ تقدم الروح الانسانية » - Histoire du Progres de l'Esprit . *

وفي أمريكا انصرف واضعو الدستور الى تأمين مصالح التجار وكبار الملاك ، ولم يكن عجيبا حينذاك أن يقرر « فرانكلين » أن السماح لمن لا يملكون أرضا بانتخاب المشرعين اجراء غير قويم « وأن يقول : « هاملتون » ان من لا يملك أرضا لا يعتبر ذا ارادة حقيقية ، فحرم نصف الذكور البالغين من حق التصويت . ولم يكن من حق الفرد أن ينال منصبا حكوميا مالم يملك نصابا معيناً من الأرض، فالحاكم في مساشوسيتس لا بد وأن يملك ما قيمته ألف جنيه من الأرض ، وفي ميريلاند ما قيمته خمسة آلاف ،

وفى كارولينا الجنوبية ما قيمته عشرة آلاف ، كما كانت هناك شروط دينية أخرى ، فكأنما قامت الديمقراطية الأمريكية لطمأنة مصالح الطبقة الغنية المتميزة .
الفردية ونمو الرأسمالية :

لم يثمر الفكر السياسى فى الحقل العملى ما أنمره الفكر الاقتصادى ، والخوافز الحادة للرأسمالين فى جمع المال ، فبينما ذهب أرباب الفكر السياسى ينشدون الخير فى تحقيق الحرية والاخاء والمساواة ويبدعون النظم التى تكفلها ، كان أئمة الفكر الاقتصادى لا يعنيهـم الشكل السياسى للحكم بقدر ما يعنيهـم تأكيد مبادئ معينة تضمن الأمن والحرية وتصون الفردية ، وكانت الثورة الصناعية فى صف رجال الاقتصاد أكثر مما كانت فى صف فلاسفة السياسة .

ولا نغالى اذا قلنا مع « روبرت هيلبورنر » ان رجال الاقتصاد كانوا بدورهم فلاسفة ، ولكن من طراز آخر ، طراز يبحث فى أكثر أعمال الانسان وخوافزه اتصالا بالدينيويات ، من اقتناء الثروة الى خوافز اقتنائها ، فاستطاعوا أن يخلقوا من هذا الشتييت المتنافر الذى يعمل على مسرح الحياة مجتمعا منسقا ، يلعب كل من فيه ، من بائع الخضر الى سمسار البورصة ، ومن المتعطل المعول الى المنتج العائل دوره فى مسرحية الحياة الخالدة ، لذلك كانوا أشد تأثيرا فى أنماط الحياة، وفى سلوك المجتمعات البشرية من أى فيلسوف يبحث فى غاية هذه الحياة ومداهـا .

ونستطيع أن نقول بدورنا أن آراء الفلاسفة والمشرعين وأصحاب النظريات السياسية بل وتعاليم رجال اللاهوت كانت مطايا ذلولة لرجل الاقتصاد ، فإن أقسى وأشد ما يمس حوافز الإنسان هي حياته ومعيشته ، ولا عجب بعد ذلك من أن تغدو ألمع المذاهب السياسية وأكثرها انتشارا وتطبيقا في خدمة رجل الاقتصاد وتبريرا للنظريه الاقتصادية السائدة ، فإذا ظهر ما ينقضها ولا يتأتى هذا النقيض ما لم تختل الدعائم السياسية التي تقوم عليها النظرية الاقتصادية - دعت الحاجة الى تفكير اقتصادي جديد ، قد يكون من عمل المفكر الاقتصادي أو من وضع رجل الدولة - يعمل على بناء مسرحية الحياة في استمرارها الدائم .

فالحق هو ما يبدو نافعا للإنسان وتتأكد فائدته للمجتمع ، فالحرية الفردية هي الحرية النافعة ، والأمن النافع هو ما يعود على الإنسان بالنفع دون زيادة ، والإنسان أقدر على معرفة ما ينفعه من غيره ، وليس لأية سلطة أن تقرر طبيعة هذه المنفعة أو كيف تتحقق ما لم يرض الناس عنها ، والرضا شرط أساسي للفصل بين حق الفرد وحق السلطة ، فإذا تحقق الرضا فالسلطة أن تقرر ما لها من حق على الأفراد وما للأفراد من حق عليها ، ولا يحد من هذه السلطة سوى مقاومة الأفراد المشروعة حين يتبينون أن الشر الذي يعود عليهم من المقاومة أقل مما يعود عليهم من الخضوع « فسلطة الحاكم وإن كانت محدودة ، إلا أنها

يجب بالضرورة ألا تكون محدودة ما لم يحددها اتفاق واضح»
والأكثرية هي التي تحدد ما هو نافع لها من غيره ، فإذا
وقعت في الخطأ ، فإنها أقدر من غيرها على معرفة ما تريد ،
وتكون قد حققت على الأقل ما تريد .

والمنفعة هي أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من
الناس ، ومقياس السعادة فيما تحققه من لذة ، ومقياس
المضرة فيما تجلبه من ألم ، وقد خطا بنتام خطوة جديدة
فى التجريب العلمى بحسابه الكمى للذة والألم وشارك
بذلك فى الاتجاه العلمى للقرن التاسع عشر .

وينتهى « بنتام » الى ما انتهى اليه روسو فى طبيعة
السلطة فالأكثرية هي التي تتبين غايتها وتعرف منفعتها
وهي التي تحكم ولها الطاعة ما دامت تلتزم قانون الأكثرية،
فإذا عدته أو تجاوزته ، كان العدوان على القانون أو تجاوزه
مبررا لقيام الثورة ، وان أدخل بنتام عامل الحساب الكمى
للذة والألم فقال بان مبرر الثورة هو فى ادراك الناس لما
يعود عليهم منها من نفع أو ضرر ، فإذا كان التسليم بالأمر
الواقع أهون ضررا من الثورة ، فليس هناك ما يبررها ،
أما اذا تبينوا أن الخضوع سيعود عليهم بضر أعظم ، وأن
الثورة ستؤدى بهم الى نفع أعظم كانت الثورة عملا مشروعاً
تبرره المنفعة العامة .

واجتمع على تعنايله جماعة من المصلحين عرفوا
بالراديكاليين « Radicals » كان يمثلهم فى الحقل
السياسى « ريتشارد كوبدن » زعيم الأحرار الانجليز ، وفى

ميدان النظرية والحقل الفكرى « جون ستيوارت مل »
« (١٩٠٦ - ١٨٧٣) ألمع مفكرى انجلى فى القرن
التاسع عشر ، وكان تفكيره كتفكير أستاذة بنتام امتدادا
لتفكير القرن الثامن عشر وإيمانه بالعقل ، غير أنه كأستاذة
لم ير فى جمود القانون الطبيعى ما يحقق نظرتة للحياة ،
تلك النظرة التى تقوم على الفضائل واذكاء العقل لدى
الأفراد ، فمنفعة المجتمع لا تتحقق الا بضمان حرية الفرد
وفى هذا الاطار تتحدد غاية الحكومة ، فمتى عرفنا الغايات
التي تضمنها الحكومة وتعمل على حمايتها وتشجيعها ، أمكننا
أن نحدد أفضل شكل لحكومة تتكيف مع تلك الغايات
وتتلائم معها .

ولا تقاس الحكومة الصالحة الا بمقدار ما يتمتع به
أفرادها من فضائل الخلق والسلوك والتقدم العقلى العام ،
أو بعبارة أخرى ، بمقدار ما تصنعه من مواطنيها وما تصنعه
بهم ، ولا يتأتى ذلك ما لم تفسح لكل فرد أوسع مدى لتنمية
مواهبه واذكاء ملكاته ، فان حرية الفكر وحرية العمل هما
أثمن ما تقدمه الحكومة لرعاياها .

وليس لأى فرد أو جماعة أن تعوق حرية الانسان الا
دفاعا عن النفس ، وما من مسوغ لاستخدام القوة المشروعة
ضد ارادة الفرد الا لمنعه من ايقاع الأذى بالآخرين ، فسلوك
الفرد حيال غيره هو ما يقع تحت رقابة المجتمع ، أما سلوكه
حيال ذاته فمما لا يصح لأى فرد أو جماعة أن يتعرض له .
والانسان سيد نفسه ، له مطلق الحرية على جسده وعقله ،

فإذا بدر منه ما يسيء به الى نفسه فما على المجتمع الا أن يقومه بالنصح والتعليم والاقناع فان لم تجد فمن حقه أن ينبذ اذا وجد في ذلك خيرا له .

وقد أخذ « مل » يراجع تفكيره في مذهب بنتام منذ اتصل بالفكر الالماني عام ١٨٢٦ وهو في العشرين من عمره ، واستهوته الفلسفة الوضعية ، ولكنه لم يحد عن النفعية وان عدلها وطورها الى الصورة التي كادت تبدو فيها مخالفة أو خارجة على نفعية بنتام وفرديته الحادة التي تقوم على الأنانية والأثرة وتحقيق الذات ، وتحقيق فيها سعادة المجموع بتحقيق سعادة الفرد ، وأخذ يتجه الى خلق نوع من التوازن بين الأنانية والغيرية وبين الفردية والجماعية ويربط حرية الفرد بمصلحة الجميع ، ويؤيد تدخل الحكومة فيما يراه محققا لمصالحهم ومصلحة الفرد ، فلم يكن من العسير عليه بعد أن اقتحمت الاشتراكية ميدان الفكر السياسي والاجتماعي أن يميز الصالح المنشود من الواقع القائم ، وأن يطور تفكيره لتحقيق هذا الصالح المنشود .

فالفردية المطلقة قد تجنى على سعادة المجموع ، والجماعية قد تحطم شخصية الفرد وتسلبه حرите ، ولكن التوازن بينهما قد يحقق ما لا تحققه أيتهما وحدها ، فإذا كان بنتام قد ضحى بسعادة المجموع اذا تعارضت مع سعادة الفرد فان « مل » وان ظل على ايمان استاذة بنتام وأبيه « جيمس » بأن سعادة المجموع هي سعادة كل فرد من أفرادها ، الا أنه خالفهما في أن على الفرد أن يضحي بسعادته

لا سعاد المجموع اذا حملته منفعة الآخرين على ذلك ، فأقر
بهذا تضحية الفرد فى سبيل الجماعة ، بل انه أوجب على
الحكومة أن تتدخل لحماية الأفراد من أنفسهم أو من عنف
غيرهم ، كأن تجبرهم على التعليم ، ونادى بذلك لفرض
التعليم الإلزامى ، كما أوجب عليها أن تتدخل لحماية
الزوجات من عنف الأزواج واضطهادهم وانقاذ
الأطفال من اجبار آبائهم لهم على أعمال يكرهونها أو لا تتحملها
قدراتهم .

ويعد كتابه « فى الاقتصاد السياسى » ذروة الاقتصاد
الفردى ، إلا أن اتجاهه الى اعتبار المنفعة الاجتماعية أساسا
لكل حرية قد جره الى العطف على ما يؤيدها من أشكال
الجماعية الاقتصادية وان لم يصل فى ذلك الى قواعد مطلقة ،
وظلت المشكلة التى واجهته قائمة وهى كما يتساءل
« كيف توفق بين أعظم قدر من حرية الفرد فى العمل وبين
الملكية العامة لموارده الثورية ، واشتراك الجميع على
أساس المساواة فى منافع العمل المشتركة ؟ »

ولم يبتعد « بنتام » كثيرا عن هذا الاتجاه ، فما
كان ينشد غير رفاه البشرية ، فاذا كان ينادى « بأوفر خير
لأوفر عدد » وأن كل ما ينمى لذة الفرد ويزوى الله فهو
الخير ، وخير المجموع ما هو الا خير كل فرد من أفرادهِ ،
فاذا نال كل فرد من الثروة نصيبا يحقق سعادته وخيره
فان ما يناله هذا الفرد لا ينقص سعادة الآخرين ما دامت
سعادتهم لا تزيد بوجود فائض لديهم لا يؤدى الى نفع

حقيقى لهم ، ومعنى ذلك أن التوزيع العادل للثروة هو ما يحقق « أوفر خير لأوفر عدد » • ومس بذلك - وان كان من بعيد - قانون فائض القيمة •

وكان هذا الاتجاه أكثر بروزا فى تعاليم « آدم سمت » اذ يقول : « ما من مجتمع يحقق السعادة والرخاء والجانب الأكبر منه يعانى التعاسة والفقر ، بينما تقتضى العدالة أن ينال هؤلاء الذين يقدمون الطعام والكساء والمأوى للناس نصيبا مما يقدمون يؤمن لهم الغذاء والكساء والمأوى بصورة مرضية » ، كما يقول عن الأرباح الباهظة : « ان التجار وأرباب الصناعة عندنا يضجون بالشكوى مما تؤدى اليه الأجور العالية من رفع الأسعار ، وبالتالى من انخفاض معدل البيع داخل البلاد وخارجها ، بينما يسكتون عما تؤدى اليه الأرباح الخاصة من نتائج ضارة ، وما ينجم عن الأرباح الباهظة من آثار سيئة ، ولا يعلو صوتهم بالشكوى الا من أرباح الغير » ، ومن اليسير كما يقول : أن نعرف من يفوز فى نزاع يقع بين الطرفين ، حتى قبل أن يقع ، فأرباب الأعمال لقلقهم أقدر على التكتل ، لا يقف القانون دون تكتلهم بينما يقف دون العمال ، وهم لقوتهم أقدر على الصمود فلا يجنى العمال من تكتلهم نفعا ، اذ تدفعهم حاجة العيش الى الاستسلام ، فاذا احتكموا الى القانون باء العمال بالهزيمة وحل بهم وبقادتهم العقاب ، ولأرباب العمل من السلطة فى المجلس النيابى ما يجعل المشرع فى جانبهم ، « اذ يتخذ منهم مستشاريه فى كل

ما ينجم من خلاف بينهم وبين العمال ، فإذا جاءت القوانين منصفة وعادلة فإنها لصالح العمال ، فإذا كانت في صالح أرباب الأعمال كانت جائحة وظالمة للعمال .

ومع ما في تعاليم آدم سمث من اتجاه واضح لتنظيم العلاقة بين العمال وأرباب الأعمال تنظيماً يقوم على تحقيق العدالة للطرفين ، ولتحديد واجب العدالة تجاه المجتمع تحديداً يحمل الدولة أحياناً على التدخل لاقرار العدالة وتوجيه المشروعات العامة ، فقد أسدل ستار كثيف على هذه الاتجاهات وبقي آدم سمث ممثلاً للفردية وحرية العمل المطلقة مما أدى إلى تلك النظرة القائمة في نظرية « مالتوس » عن السكان وقانون تناقص الغلة وفيما ذهب إليه « ريكارد » في « قانون الأجور الحديدي » ونظرية « تناقص المصالح التطبيقية » للذين أدوا به إلى نفس النتيجة التي وصل إليها مالتوس وهي الاحتفاظ بمستوى الأجور بتحديد إنتاج العمالة ، أو بعبارة أخرى تحديد الزيادة في عدد العمال بتحديد أطفالهم ، وكان هذه النظرية القائمة ثمرة الإيمان بقانون التطبيقية الحتمية إيماناً يحول دون أية محاولة للتغيير .

إلا أن نظرية مالتوس و « ريكاردو » هذه قد حطمت الأبهاء الودرية التي أقامها « آدم سمث » للاقتصاد السياسي حتى أن « كارليل » بعد كتاب مالتوس « سماه العلم الكئيب » ، وقال عنه « وليم جودوين » مؤلف « العدل السياسي » ، وكان يبشر بمستقبل باسم « لن يبقى فيه

قلة من الأغنياء وكثرة من الفقراء . . . ولن تكون هناك حرب أو جريمة . . . أومرض أو ألم أو حزن أو سخط » قال : « لقد » حول مالتوس دعاة التقدم الى رجعيين » .

ولكن هذه النظرة القائمة وان حطمت الأمل في عالم يسوده العدل والرخاء الا أنها كشفت عن البلاء الذي يحيق بالإنسانية من جراء الفقر ، وان حملت القانون الطبيعي هذا البلاء وجعلته ضربة لازب ، فقد غدت الأمل في كثير من المصلحين ممن حطموا اليأس الذي غلف به مالتوس (وريكاردو) حياة الناس فأبدعوا في الفكر الاشتراكي حلولاً لمداواة الفقر والتحرر من العوز والتعاسة .

ولئن بشرت آراء آدم سميث بالمجتمع الصناعي القادم ، فقد جاءت آراء مالتوس وريكاردو وهي تبرر بالاستناد الى القانون الطبيعي كل ما حفل به هذا المجتمع من جوور وظلم وأملاق ، فما هذه الشرور في رأى «هربرت سبنسر» وهو من فلاسفة عصر العقل والمؤمنين بمذهب التطور، وقوانين الطبيعة التي لا تتبدل والمنادين بالحرية الاقتصادية ، ألا « صنع ارادة طبيعة بعيدة النظر » فاذا أغفل أنصار قانون حماية الفقراء « تلك الارادة القاسية ، وعميت أبصارهم عن أن » المجتمع في نظامه الطبيعي يتخلص باستمرار من المرضى والأغبياء والمقعدين والكفرة من أعضائه « وعمدوا لبساطتهم الى » التدخل في هذا النظام الطبيعي ، فانهم لا يقفون فحسب أمام قانون الطبيعة في تصفية ذاتها ، بل يزيدون الأمر سوءاً بالابقاء على الكسالى

والعاجزين بما يقدمونه لهم من عون دائم أو مؤازرة مستمرة ، ويعوقون في نفس الوقت الأكفاء والقادرين بما يلقون على أكتافهم من أعباء « وأنهم اذ يندون بالحزن والآلم وهم يحاولون القضاء على الآلام النافعة المفيدة التى تحيط بنا ، فانهم يورثون الأجيال القادمة لعنة لا تزول » .

هذه النظرة القائمة كانت عوناً للجشع والاستغلال الرأسمالى الذى حفل به المجتمع الجديد للثورة الصناعية، هذا المجتمع الذى ولدته الفردية والحرية الاقتصادية وكان نتاجاً باهراً للقيم التى ورثها عن القرن الثامن عشر ، فقد نمت الرأسمالية الفردية نمواً لم تشهد في أى زمن مضى، ووجدت في الحرية وقوانين الملكية الخاصة حماية ووقاء لها ، ووصلت الأنظمة الدستورية بأصحابها الى الحكم فهيأت لهم القدرة على حماية مصالحهم ، ووجدت في الفكر الاقتصادي والسياسي في ازدهارهما ما يؤكد صوابها ويؤيد فضيلتها .

ولدت الرأسمالية ثراء فاحشاً ورفاهية لأحد لها لطبقة وان كثرت فهي محدودة بالنسبة للسواد الأعظم من الشعب الذى يعيش حياة مملقة كادحة يعاني أشد ألوان الفقر والحرمان فمن المزارعين العاطلين الذين يتجولون بحثاً عن عمل لدى الملاك ، الى عمال الصناعة الذين يعملون تحت أقسى الظروف من الساجسة صباحاً الى العاشرة مساءً ، ومن الصبية في سن العاشرة يزحفون

على بطونهم فى المناجم ويشاركون الخنازير طعامها ، يهرا
البرد أجسادهم العارية وتتساقط أسنانهم من سوء
التغذية الى النساء الحوامل وغير الحوامل يقصف العمل
الشاق شبابهن فى سن مبكرة يحكمهن العرض والطلب
يرضين بأقل الأجور لزيادة حجم العمالة عن حجم العمل
كما يحكمهن الاحتكار الذى يفرض لهن أجورا ضئيلة
يرضين بها كارهات . وائها لصورة مفزعة تلك التى
تضعها مجلة « الراديكالية » عام ١٨٢٨ ، «لروبرت بليנקو»
« وهو طفل من ثمانين طفلا من أولاد الفقراء فى سن
العاشرة أو حولها ، ويعملون فى مصنع فى لويدام ، حيث
تشوى السياط جلودهم الرقيقة لا خطأ ارتكبوه وإنما حثا
لهم على العمل واستنفادا لنشاطهم الى آخر ما تجود به
حيويتهم الرقيقة ولكنها صورة تتسم بالانسانية اذا قيست
الى ما كان يحدث فى مصنع « لنتون » حيث كان «بليנקو»
يعمل من جديد ، ففي ليتون كان الأطفال يزحفون على
أربع كالخنازير يزحمونهم فى البحث عن فضلات الطعام ،
فاذا حلت نوبة العمل فالركل والصفع ينهالان عليهم ،
ولا ينجون مع ذلك من الاسغلال الجنسى القذر ، وكان من
عادة رب العمل « اليس تيدهام » أن يقرض آذانهم حتى
تلتقى أظافره داخل اللحم ، ويعلق « بليנקو » من رسغيه
على آلة وقد وضعت الاثقال على كتفيه حتى تنحني ركبتاه ،

ولئن كان فى الوصف شيء من المبالغة — كما يقول
«روبرت هيلبرونر» فى كتابه « فلاسفة دنويون » فان

القصة بالرغم من ذلك كانت تصويرا لمجتمع وحشى ومنحط
بهما قيل من أنها نظام طبيعى ، وأنها لم تثر اهتمام أحد.

نلك الصورة البغيضة لنظام المصنع ولبدأ حرية
العمل ، ولما خلقت الفردية من أنانية ، والحرية من
استغلال ، وحماية الملكية الخاصة من طغيان الأقوياء ، قد
أوحت الى المفكرين منهاجا جديدا للحياة ، فكانت النزعة
الاشتراكية تعبيرا عن مجتمع جديد تسوده قيم جديدة
وفكر جديد .

الاشتراكية

والفكر السياسي الجديد

يبدو أن التواتر والانسجام هما من آثار الايمان بالكمال وان ناقضه شعور بالنقص في بعض الأحيان ، الا أن الايمان كثيرا ما يغلب الشعور بالنقص ، فالايمان عادة ما يكون جماعيا مطلقا ، أما الشعور فذاتى مقيد باحساس الانسان .

فاذا كان الاحساس بالنقص هو حافز التغيير فان هذا الاحساس سيبقى المحرك الاول لعمليات التغيير الكبرى في شتى مجالات الحياة عملية واقتصادية وسياسية وفكرية .

ولعل أهم ما يميز القرن التاسع عشر أن عملية التغيير الذى بدأ شاملا ممتدا ليسع كل جوانب الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية ، والذى كان فى الواقع ثمرة للافكار العظيمة فى القرن الثامن عشر ، وأكدته الثورة الفرنسية بتخطيطها للمثل السياسية والاجتماعية القديمة، فضلا عن تأكيدها لسيطرة الطبقة البورجوازية التى

استطاعت أن تعتلي مركب الثورة ، وتوجهها لمصلحتها السياسية والاقتصادية ، هذه العملية كانت تحفزها قوى اجتماعية واقتصادية تؤكد نفسها باستمرار ، بالرغم مما واجهته من مقاومة عنيفة لم تستطع أن تقضى عليها بقدر ما قضت على التلاحم بين القديم والجديد وعلى التعقيد الذي شابهه ، فمضت الى الاكتمال الفردي ونمو الرأسمالية اللذين دفعا بها مرة أخرى أمام حوافز جديدة ، الى عملية أخرى من عمليات التغير كانت نتيجة ظهور طبقة جديدة هي طبقة عمال الصناعة بقيت مدة طويلة على الهامش ، ولكن تأثيرها أخذ يبرز جلياً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فانتقلت من موقف المعارضة والاحتجاج السلبيين في النصف الأول من القرن الى الحركة والمقاومة الايجابية في نصف القرن الثاني لتكون طرفاً أصيلاً في الصراع الذي انحصر بينها وبين طبقة الممولين والرأسماليين الذين أثروا ، وتأكد سلطانهم على حسابها ..

الاشتراكية الخيالية :

وجاءت حوافز التغير - في الميدان النظري على الأقل - من جانب رجال من الطبقة البورجوازية ذاتها ، تلك الطبقة التي أخذت تجنى ثمار العالم الجديد ، ومن جانب رجال يمتون الى النبالة وينتمون الى أعرق الأسر الاوروبية ، تدفعهم النوايا الطيبة ويحملهم الأمل الى رؤية

عالم يسوده الخير ويكفله التعاون المثمر لبناء اجتماعى
سليم ، فخلطوا بين النظرية والتطبيق وانتهى بهم
الحماس للفكرة الى الفشل ، ثم الى الفقر بعد الشراء ،
ولم يكن للطبقة التى يمكن أن يعتمدوا عليها ، وهى الطبقة
العاملة ، كيان حقيقى مؤثر ، أو وعى اجتماعى أو
اقتصادى يحملهم على طلب التغيير ، منهم « روبرت أوين »
(١٧٧٠ - ١٨٥٨) وهو رجل أعمال ناجح ، اقترض من
أبيه أو أخيه ، وهو دون العشرين ، خمسمائة جنيه وقيل
مائة استثمارها بنجاح فى انشاء مصنع لغزل القطن فى
منشستر وكان أول من غزل القطن الأمريكى الطويل الثيلة،
وقبل أن يبلغ الثلاثين ابتاع مصانع « نيولتارك » قريبا من
جلاسجو « فشغل ألفى عامل ولم يكن يعنيه الكسب قدر
ما كان يعنيه الاتقان وتنظيم العمل وصيانة الآلات ،
والعناية بالعمال . ومنهم « الكونت هنرى دى سان
سيمون » (١٧٦٠ - ١٨٢٥) يدعى نسبته الى شرلمان
ويعتز بهذا النسب ، فيقول ان الرؤيا العظيمة لافكاره
ومبادئه قد جاءت فى صورة حلم خلال اقامته فى زنزانة
السجن الذى أودع فيه ، بعد أن غضب عليه رجال الثورة
الفرنسية .

وكان بوسع « سان سيمون » أن يتجه الى حياة
أنعم وأرغد فى بلاط لويس السادس عشر ، ولكن فكرة
الحرية والمساواة ملكت عليه لبه فوهبها نفسه ، وحارب
فى صفوف الثوار الأمريكين وتحمس للثورة الفرنسية

وشارك فيها ، وفضل لقب « المواطن الطيب » على لقبه النبيل ، وكان سلوكه قبل الثورة وبعدها ينم عن شعور عميق بالاخاء الانساني العظيم .

ومن هؤلاء أيضا « شارل فورييه » (١٧٧٢ - ١٨٣٧) بورجوازي صغير ، ولد لتاجر في « بيزانسون » وقضى حياته تاجرا جوالا لا يحالفه التوفيق فما كان يعنيه أن يفوز بالثراء وأن أوى في السنوات الأخيرة من حياته الى غرفته في مواعيد محددة ، انتظارا للرأسمالي النبيل الذي يتبنى أفكاره لاصلاح هذا العالم .

كان هؤلاء جميعا ينشدون حياة طيبة للجميع ، وكانوا يؤمنون بمستقبل مشرق للانسانية يخاطبون فيه من يملك العمل لخلقه ، أو يعملون هم بأنفسهم لخلقه ، وكانت تجربة « أوين » في نيولتارك ، فذة في نوعها ، فحين أسرف غيره في الخيال ، نزع هو الى العمل ، وان عدت أفكاره ، حين تقدم بها الى لجنة من الاعيان تكونت حينذاك لعلاج الضيق الاقتصادي الذي حل بانجلترا ، في أعقاب الحروب النابليونية ، ضربا من الخيال ، فقد رأوا فيها تهديدا مزعجا للنظام المستقر ، ولكنه كان قد بدأ تجربته في « نيولتارك » حين خفض ساعات العمل ، وزاد من الاجور وأقام البيوت النظيفة للعمال ، وألحق بالمدارس جميع الاطفال ممن هم دون العاشرة ، ومن عداها منهم كان يدرّبهم على العمل ، وأنشأ ما يمكن أن يكون جمعية تعاونية تمد العمال بالملبس والغذاء الجيدين

بأثمان رخيصة ، وهياً لهم وسائل الرياضة والترويح ،
وأبطل نظام الغرامات ، وتحولت نيولتارك ، الى مدينة
نظيفة بهيجة يسودها الهدوء والنظام ، وغدت مزاراً
لكثير من الناس على اختلاف مشاربهم وطوائفهم وطبقاتهم ،
فبلغ عدد من احتوى أسماءهم سجل الزيارة في مدى
عشر سنوات ، عشرين ألفاً .

ولم يعد « آوين » يؤمن بكرامة الانسان فحسب ،
بل غدا والعمل لكرامة الانسان وخيره أعظم حوافزه .
فلما خذلته بلاده في جمع المال اللازم لانجاز مشروعه
التعاونى ، باع حصته في « نيولتارك » ، وأنشأ عام ١٨٢٥
مجتمعين مثاليين كما يحب ويهوى ، أحدهما في اسكتلندا
والآخر في ولاية انديانا بأمريكا ، اطاحا بشروته وكان
مصرهما الفشل ، ولم يقعه الفشل عن الاستمرار
فأسس عام ١٨٣٢ هيئة تبيع منتجاتها مقابل صكوك
تساوى قوتها الشرائية عدد ساعات العمل في انتاجها ،
ولم تلقى هي الأخرى نجاحاً ، الا أن آراءه وجدت من
يتحمس لها ويتبناها من العمال أنفسهم ، ففي ذلك
الوقت كانت الحركة العمالية في انجلترا قد بدأت تشتد
وتعلن عن نفسها بانشاء النقابات والمطالبة بحقوق العمال ،
فالتفت حوله وأخذت تنشئ الجمعيات التعاونية
الانتاجية والاستهلاكية مهتدية بآرائه ، وعدته رائدها
وزعيمها الحقيقي ، ومنها من لجأ الى الاستغناء عن
النفوذ جرياً على فكرته ، وهجر زعماء العمال صفوف

الراديكاليين اليه ، حتى أخذت الحركة العمالية طابعها الرسمي في إنجلترا عام ١٨٣٣ وهي الحركة التي استندت اليها قوة حزب العمال من بعد . وكان أوين من بين دعاة الاشتراكية ، رائد الاشتراكية البريطانية بحق .

أما « سان سيمون » فقد بشر بدين جديد قوامه الايمان الدينى ودعامته العلم والصناعة ، فكان يرى حاجة الناس الى سلطة دينية جديدة تقوم بنفس الدور الذى كانت تؤديه الكنيسة فى عهد الاقطاع ، تتخذ من العلم والصناعة دعامة لها ليقوم فى ظلها بناء أخلاقى يسوى بين البشر ، بناء لايقوم على الفردية المتسمة بالفوضى ، بل يودى الى قيام الملكية العامة للصناعة مع بقاء الملكية الخاصة فى أدوات الاستهلاك ، ويتقاضى فيه العامل الأجر المناسب لعمله ، وليس فيه مكان للعاملين أو العاطلين وكان يقصد بهم طبقة النبلاء التى تعيش على ميراثها .

وكان « فورييه » بالرغم من شذوذه وغرابة أفكاره أكثر تحديدا من « سان سيمون » اذ تخيل اقامة مجتمع تعاونى يعيش أفراده فى بناء مشترك ، يعمل كل من فيه بضع ساعات لصالح الجماعة العمل الذى يرتضيه لنفسه حتى لا يتهرب منه ، ويسهب فى وصف هذا المكان وتنظيم العمل بين قاطنيه ، ويحصى عدد الأمكنة التى تسع العالم بأسره ، ويحدد أرباح العمل ويقوم بتوزيعه على

الجماعة بعد أن تخصص منه حصة للعمل وأخرى لرأس المال ، وثالثة للقدرة الانتاجية .

هذا التفكير الخيالي لم يكن جديدا ولم يكن فجعا ، ولعله كان مرحلة أساسية لا بد للفكر أن يجتازها قبل أن تنشأ الاشتراكية العلمية على يد « ماركس وإنجلز » ، وقبل أن تخطط الاشتراكية الفابية وحركة حزب العمال البريطانى منهاجا واضحا للاشتراكية البريطانية . فأما أنها ليست جديدة فقد سبقتها أحلام « توماس مور » عام ١٥١٦ فى « اليوتوبيا » ، وحركة العزاقين بزعامة « جيرارد وينستائلى » فى انجلترا فى منتصف القرن السابع عشر ، وأراء « بابيوف » التى انتهت به الى المقصلة فى الثورة الفرنسية ، ومنها ما اقترب الى حد كبير من التفكير العلمى ، ولم تكن فجعة لأنها طرقت الجوهر فلمست الحوافز الانسانية للبشر لتحقيق عالم افضل وأطيب ، فمهدت الطريق للاشتراكية العلمية . ولعلنا لا نخطئ اذا قلنا أن هذا الفضل العريض فى بناء الاشتراكية العلمية لا يعود الى « ماركس » و « إنجلز » وحدهما ، يقدر ما يعود الى الايمان بكرامة الانسان وبالعالم تسوده الحرية والمساواة . هذا الايمان الذى لفح بناره عقول المفكرين والفلاسفة والمصلحين ، منذ بدأ الفكر الحديث يرود آماله المشرقة فى عالم أفضل ، فمن « يوتوبيا » توماس مور الى « العقد الاجتماعى » لروسو ، ومن حركة العزاقين الى عالم « أوين »

التعاونى ، ومن « سان سيمون » « وبابيوف » الى
« لويس بلان » ومن « عملاق هوبز » الى رسالة لوك فى
« الحكومة المدنية » ومن « جيرمى بنتام » الى « جون
ستيوارت مل » ومن « آدم سميث » الى « مالتوس »
ومن « ريكاردو » الى « ماركس » . ونحن نرى الحافظ
الذى يحركهم هو خير الانسان بقدر ما أتيحت لهم رؤيته
كل فى زمنه ، فالمستيد العادل هو الذى يحقق هذا الخير
فى رأى هوبز ، والحكم المقيد هو الذى يحققه فى نظر
لوك ، وأحلام اليوتوبيين هى التى تنشده وتسعى اليه،
وقوانين رجال الاقتصاد هى التى تعمل على تحقيقه
فى فردية آدم سميث ونزعتة الحرية لا تغفل نزعتة الى
خلق نوع من التوازن المثمر بين العامل ورب العمل
ودعوته لانصاف العمال ، وان بدا يأس « مالتوس »
و « ريكاردو » كئيبياً منفرداً ، الا أنهما لم يغفلا الداء الذى
يحمل على اليأس ، فنرى « ريكاردو » عندما أمل فى
تحقيق عالم « أوين » التعاونى يقف الى صفه فى جمع
سته وتسعين ألفاً من الجنيهاً لانشاء القرية التعاونية
التي تحقق مراميه ، ولم ينشد « بنتام » من اغراقه فى
الفردية الا خير البشر وحتى اذا رأى « مل » أن الفردية
الحادة لا تحقق الخير المنشود جاوزها الى التوفيق بينها
وبين الجماعية ، وفى كتابه « الاقتصاد السياسى » بين
أن الانتاج وليس التوزيع هو الميسدان الرئيسى لقوانين
الاقتصاد فمتى وجدت الاشياء أمكن التصرف فيها كما
نشاء ، وأضيف بذلك على علم الاقتصاد وجهه المشرق وجذبه

الى عالم الاخلاق بعد أن غلفه بالسكابة « مالتوس »
و « ريكاردو » . وفى هذا الاطار الذى أقامه لعالم الاقتصاد
سوف تحول الدولة بين مالك الأرض واجتناء فائدة
لا يستحقها ، وسوف تأكل ضيعة الشركات الثروات الموروثة
وسوف يتحول الصراع من أجل الربح الى استمتاع بالفنون
والآداب وبالحياة ذاتها .

الا أن هذه النيات الطيبة لا تثمر فى عالم ينوء
بالأنانية والطمع وحب المال ولا بد أن يحكم المجتمع حدود
وتنظيمات تكفل الحق للجميع . فكانت الاشتراكية
العلمية تقنيا لعمليتى الانتاج والتوزيع لتحقيق رفاهة
البشر ولم يكن من ضربات القدر أن يجيء ماركس وانجلز
مبشرين بها ، وأن يقوموا بدورها هذا فى تطوير
الاشتراكية ، ولكنهما - كما يرى بول سوينزى - قد
اعتليا مسرح التاريخ فى الوقت المناسب ، وفى خمسينات
القرن التاسع عشر كانت أوروبا تعج بالثورة على الاوضاع
القائمة ، وبينما بلغ التقدم الرأسمالى ذروته فى البلاد
التي سبقت الى الثورة الصناعية كفرنسا وانجلترا ،
كانت الحركة العمالية قد شبت عن الطوق وبدأ العمال
مرحلة الكفاح فى سبيل مطالبهم ، وأصبح الجدل بين
الناس - بفضل الاشتراكيين الخياليين - حول
الاشتراكية عنيفا ، ولم يعد أمل المصلحين قائما على
الأمانى والخيال والنيات الطيبة ، بل قام على البحث فى
أصل العلة والتفكير فى أقوم الطرق لعلاجها، وكانت المعرفة

العلمية سبيلهم الى البحث والتنقيب فقام الفكر الاشتراكي
العلمي وهو يعبر عن طبيعة العصر .

الاشتراكية العلمية :

وكانت الاشتراكية العلمية ثمرة هذا الجدل ،
وثمرة الرؤيا الواضحة لأرضاء الفردية والرأسمالية ،
والاستقراء العلمي لقوانين المجتمع ، والتقنين لمجتمع
جديد يقوم على أنقاض المجتمع القديم بعد أن يقضى عليه
تماما ، مجتمع يسود نفسه بنفسه فلا حاجة به الى
الدولة ، تسيره ديمقراطية العدالة الاجتماعية والمساواة
التي تحققها كما تحقق الحرية ذاتها ، وفقا لقوانين
الاقتصاد الاشتراكي . ويعمل فيه التطور عمله ليصل
به الى الاكتمال المنشود .

وقد تناول «ماركس» و «انجلز» الاشتراكية وهي
تفكير خيالي ينم عن ذكاء ذاتي وان جمدا في اطار النيات
الطيبة ، وطبيعة الجيل الذي أنبتها ، فتركاها من حيث
المنهج والطريقة وهي علم مقنن متماسك ، بما فاقا به
الآخرين من معرفة موسوعية وقدرة على الربط ، وادراك
شامل لطبيعة عصرهما وللتطور الذي أدى اليه . وجاءا في
اللحظة المناسبة من هذا العصر ، فالرجعية تسيطر على
أهباء أوروبا السياسية ، ونظام مترنيخ ما زال يبرز شبحه
في القارة ، ففي فرنسا حكومة يصفها «جون ستيوارت مل»
بالحطة ، تحدها «أبشع النوازع البشرية وأشدّها أنانية» ،

وفى بروسيا استبداد تنعدم فيه كل معانى الحرية والعدالة» ولم تكن زيارة البرنس نقولا الذى أصبح قيصر روسيا ، لمصانع « أوين » فى نيولتارك ٠٠ - كما يصفها المؤرخ الامريكى « تولفيل » - غير « حافز للاستبداد فى القارة الاوربية » وعندما أخذت الجماهير تتحرك بالثورة فى تلك البلاد قصفتها مدافع « لويس بوناپرت » فى باريس وقضت على عشرة آلاف من الانفس ، وأقام نفسه امبراطورا بعد أن شيع الجمهورية الثانية الى القبر ٠ ورأى الشعب فى بلجيكا أن من الأوفق له أن يبقى الملك على العرش ، فكان جزاؤه الغناء حق الاجتماع ، وحين قامت جمعية دستورية تعرض عرش ألمانيا على فردريك وليم الرابع ملك بروسيا ، استنكف أن يتقبل العرش من أيدي الشعب الزرية ٠

كان شبح الرجعية يخيم على أوروبا التى تنذر بالثورة، ولم يكن هناك من يلقى بالا الى كتيب صغير صدر فى أوائل عام ١٨٤٨ قبل ثورة فبراير فى باريس بأيام قلائل، باسم « البيان الشيوعى » كتبه « ماركس » و « انجلز » للعصبة الشيوعية ، فلم يكن فيه القضاء على الانماط الاولى للتفكير الاشتراكى الخيالى فحسب ، ولكنه - وبعد أكثر من قرن - ما زال انجيل الشيوعيين المقدس فى كل أرجاء العالم ٠

ولا تتعدى صفحات البيان الثلاثين ، ولكنها كتبت

بتركيز شديد يفيض بالايمان والحماس ، وان لم يطغ
الحماس على طابعه العلمى الفريد ، ولم يكن البيان دعوة الى
الثورة ، أو احتجاجا على الاوضاع السائدة ، ولكنه كان
يتنبأ بما سيحدث فى المستقبل حين تصبح الثورة
الشيوعية حتمية تاريخية ، وما كان استهلاله رائعا بقدر
ما كان موحيا ، فعبارته الافتتاحية « ان تاريخ المجتمعات
كافة هو تاريخ الصراع الطبقي » ، لم تكن جديدة ، فقد
سبق اليها « وينستالى » فى مثل هذه السنة من القرن
السابع عشر ، ولكن وينستالى واضرا به كانوا يعنون
صراعا من نمط واحد يتكرر على حقبة التاريخ ، وتنتفى
معه كل حاجة الى دراسة فى التاريخ ، أما ماركس وانجلز
فيعنيان ألوانا من الصراع يتخذ كل منها نمطا مختلفا وفقا
لشكل المجتمع الذى وقع فيه ، بحيث تغدو دراسة التاريخ
ككل متكامل وحيا وهديا للتفكير الاشتراكي . فللالمام
بالحاضر ، يجب أن نلم بالماضى ، وللالمام بالمستقبل يجب
أن نلم بالحاضر . ويستند التفكير الاشتراكي لذلك الى
دعامتين أولاهما: نظرية متكاملة للتاريخ ، والثانية: نظرية
للنظام الاجتماعى القائم ، وعلى شرح هاتين النظريتين يقوم
« البيان الشيوعى » . ففى الفصل الاول بعنوان :
« اليورجوازية والبروليتاريا » يعرض لمرحلة الانتقال من
الاقطاع الى الرأسمالية ، ولنمو الرأسمالية الى ما بلغته فى
تلك الفترة ، وللقوى التى تعمل على تكوين المجتمع
الاشتراكي فى المستقبل : فالرأسمالية التى قامت على

انقراض المجتمع الاقطاعي بعد أن حطمته ، ووصلت بالطبقة
البورجوازية الى الحسك والسلطة ، قد ارتفعت بالكفاية
الانتاجية لعمل الانسان الى درجة لم تخطر ببال أحد من
قبل ، الا انها رغم كل ما حققته لم تقض على الاستغلال
فأبقت حمى الصراع الطبقي مستعرة ، وقامت على توطيد
وضع جديد له من منطق الذاتى بالنقيضها من منطق ،
فالبروليتاريا ما هي الا وليدة الرأسمالية ، وكلما نمت
الرأسمالية نمت معها البروليتاريا واتسعت ، ولكن بقدر
ما تجنى الرأسمالية من الثراء ، تهوى البروليتاريا الى
الفقر والاملاق ، فيبرز التناقض بين قوى الانتاج الضخمة
وقوى الاستهلاك الضئيلة، ويبدو هذا التناقض فى سلسلة
من الازمات الاقتصادية التى تعكس شرها على البروليتاريا،
ولا يمكن القضاء عليها فى ظل الرأسمالية .

وعرض انجلز لتعريف البورجوازية والبروليتاريا فى
بعض طبعات البيان ، فقال ان البورجوازية هي طبقة
الرأسماليين المحدثين الذين يملكون وسائل الانتاج فى
المجتمع ، ويستأجرون العمال أما البروليتاريا فهي الطبقة
الأخيرة من العمال فى المجتمع الرأسمالى الحديث ، ممن
لا يملكون أية وسيلة من وسائل الانتاج ، فيضطرون الى
بيع عملهم ليكسبوا قوتهم .

ويقرر البيان أن « ما وصل اليه الشيوعيون من
استقراء نظرى ، لا يقوم ولا يتصل أبدا بأية مبادئ أو

أفكار جاء بها أو ابتكرها مصلح عالمي ، فما هي الا تعبير عام عن علاقات حقيقية تنبع من الصراع الطبقي القائم فعلا ، تنم عنها حركة التاريخ التي تسير وتمضي أمامنا . ويعني هذا ان الاشتراكية هي المرحلة التالية في التطور التاريخي للبشرية ، مما يتأكد معه ايمان الشيوعيين بهذه الحقيقة الحتمية .

وقد ابتدع ماركس وانجلز كلمة «الشيوعية» بديلا للاشتراكية ، حتى لا تختلط بالافكار المهوشة للاشتراكيين الالمان في تلك الفترة ، وتضمنها البيان الشيوعي لأول مرة عند صدوره ، واستخدمها «لينين» فيما بعد ، تعبيرا عن المرحلة المتقدمة للاشتراكية ، فقد ميز ماركس بين مرحلتين من مراحل التطور الشيوعي ، ففي المرحلة الاولى وهي تعقب مرحلة الرأسمالية مباشرة وقد دعاها أحيانا بالمرحلة الاشتراكية لا يستطيع المجتمع أن يتخلص من سمات المرحلة الاولى التي انبثق منها ، وتبقى قيمه العقلية والروحية بورجوازية الطابع ، مما يحمل الطبقة الحاكمة الجديدة ، وهي الطبقة العمالية ، على اقامة « ديكتاتورية البروليتاريا » لتتقى نفسها من أعدائها ، وبالقضاء على الملامح والسمات والقيم البورجوازية ، يدخل المجتمع مرحلته التالية وهي « المرحلة العليا للمجتمع الشيوعي » .

وفي عصرنا هذا غدت الاشتراكية العلمية مذهباً عالمياً ، وتعددت صورها حتى غدت الماركسية صورة منها

مما يحملنا على أن نشير إليها بالماركسية تمييزا لها عن أنماط الاشتراكية الأخرى ، ومهما اختلفت تلك الصور في المنهج أو الأسلوب أو حتى في الفكر الفلسفي ، فإنها تجتمع على هدف واحد عبر عنه الرئيس عبد الناصر في بساطة ووضوح بقوله إنها « منع استغلال الإنسان للإنسان » . ومهما قيل من أن الاشتراكية « نظام اجتماعي متكامل - كما ذهب سويسري في تعريفه - يختلف عن نظام المجتمع الرأسمالي في البناء الاجتماعي وفي الأسلوب الذي يحفظه وفي انعدام الملكية الخاصة فيه ، أو أنها حركة ترمى في ظل النظام الرأسمالي إلى التغيير الاشتراكي » أو قبل - كما يرى جراهام سمنر ، « إنها الطريقة أو الفكرة التي تستهدف تخليص الفرد عن طريق الدولة مما يواجهه من متاعب الحياة ومصاعبها » أو أنها - في تعريف الموسوعة البريطانية - « السياسة أو النظرية التي ترمى إلى توزيع أفضل للثروة ، وبالتالي إلى إنتاج أفضل ، عن طريق تدخل السلطة الديمقراطية المركزية » فإنها كما نرى أسلوب أو طريقة أو نظام أو نظرية تستهدف كرامة الإنسان بتحقيق ما يصون كرامة الإنسان ، وهو ما يعنيه الرئيس عبد الناصر بعبارة الواضحة البسيطة ، وهي حقيقة عبر عنها « جان جاك روسو » في العقد الاجتماعي بقوله : « يجب ألا يبلغ مواطن من الشراء ما يجعله قادرا على شراء غيره ، ولا من الفقر ما يحمله على بيع نفسه » . وسيبقى الفكر الاشتراكي - كما نعتقد - كغيره من المذاهب السياسية والاجتماعية حقا خصبا للتطور المبدع الخلاق لخير الانسانية وكرامة

الانسان ، فى الطريقة والغاية على السواء ، ولن يجمد
الفكر الانسانى ولن تجمد الحياة ذاتها عن بلوغ الكمال
المنشود . الذى طمحت اليه منذ بدء الخليقة ، ومنذ جاء
الانبياء باكرم الرسالات .

الاشتراكية والدولة :

لم يعرض الاشتراكيون الخياليون لنظرية الدولة ،
ونأوا بأنفسهم عن البحث السياسى والاقتصادى فلم يتركوا
أثرا ذا بال فى هذا الميدان ، وولجوا ميدان الاصلاح
الاجتماعى بأفكار ومبادئ اتجهوا بها الى الدولة القائمة ،
أو لمن يملك القدرة على انجازها ، وان كنا نرى من بينهم
مفكرا اشتراكيا ولج ميدان السياسة العملية حين تزعم
حركة العمال فى فرنسا ، واشترك فى الحكومة المؤقتة التى
أعلنت الجمهورية الثانية بعد ثورة فبراير ١٨٤٨ ، هو
«لويس بلان» (١٨٣١ - ١٨٨٢) ، كتب رسالة بعنوان
« تنظيم العمل » Grganisation du Travail ، اقرب فيها من
الاسلوب العلمى للاشتراكية ، فذهب الى تقرير حق كل
فرد فى العمل ، والى أن واجب المجتمع أن يهيىء العمل لكل
انسان ، ودعا الى تدخل الحكومة لتنظيم العلاقة بين العمال
والمسولين ، فلكل عامل الحق فى حياة كريمة تتفق مع
كفايته وقدرته الشخصية ، وحمل على النظم السياسية
القائمة التى تترك العمال يهلكون مرضا وجوعا ، وتطلع الى
نظام ديمقراطى للحكم تحل فيه القوى الشعبية محل

الرأسمالية الحاكمة فتكون أقدر على ادراك مطالب الشعب وفهم مناهج الإصلاح .

وثمة مفكر آخر هو « بيير برودون » (١٨٠٩ - ١٨٦٥) ، لا يذكر كثيرا في ميدان الفكر السياسى ، وان طرق نظرية ولجها الماركسيون واختلفوا عليها ، هي ما تعرف بالفوضوية أو « المذهب الفوضوى » .

ويلقب « برودون » بأبى الفوضوية : وقد اتخذها عقيدة واثام لها مذهباً امن به ودافع عنه . وتقوم الفوضوية على نبد كل ما يقيد حرية الانسان ، فلا دين ولا دولة ولا آيه سلطه تستطيع أن تجبر الانسان أو تلزمه بما يعوق حريته عن الانطلاق ، فما السلطة الا قناع مقنن لاستغلال الفرد واستعباده ، ومن حق الناس أن يمارسوا حريتهم طليقة من كل قيد ، يوقر بعضهم بعضا متعاونين مع بعضهم البعض مسترشدين بالعلم والعقل ، ولا حاجة بهم الى الدولة التى تعوق حوافزهم ورغباتهم بما تقيدهم به من نظم وقوانين ، وليس لها من فائدة الا حماية من يملك ضد من لا يملك ، فهى من معوقات النظم الطبيعية التى يرتضيها العقل .

ولبرودون كتابان يحملان نظريته هما : «ما الملكية ؟ انها السرقة » و « نقائص الاقتصاد أو فلسفة البؤس » يعلن فيهما الحرب شسعاء على نظام الملكية فهو دعامة الرأسمالية ، ويسخر من القانون الطبيعى ، ويحمل على

القانون الوضعي ، فما قام الا لحماية النظام الفاسد للملكية ، ويستشهد « ببنتم » على ذلك ، ويسخر بفلسفة «سبينوزا» ، ويقول هازئا : « اذا كانت الآلهة هي التي خلقت الارض وما عليها كما يدعون ، فكيف يدعى الانسان ملكية شيء ما ؟ ويدلى برأيه في أن تعود وسائل الانتفاع الى المجتمع عامة ، فما الملاك غير لصوص اغتصبوا ما كان ملكا للناس كافة ، ويقرن النظام الاجتماعي بالفوضوية كما تقترن العدالة بالمساواة » .

وتطل الفوضوية برأسها من شعاب الماركسية حين تنتهي في آخر مراحلها الى الشيوعية المطلقة والى نظرية «فناء الدولة» وان لم تذهب الماركسية مذهب الفوضويين في نظرية «فناء الدولة» وهو ما نشب حوله الخلاف بين الفريقين في المؤتمر الرابع للدولية الاولى الذي عقد في بال سنة ١٨٦٩ ، حيث دار النقاش حول وظائف الدولة ، وانتهى بطرد « باكونين » زعيم الفوضويين وأتباعه من الدولية الشيوعية، وان مال «ام.جود» في كتابه «النظرية السياسية الحديثة» الى الربط بين المذهبين بالنسبة لما انتهت اليه الشيوعية في روسيا تحت تأثير البولشفيك ، فما هي الا وسيلة تبحث في الطريقة التي يتم بها الانتقال من الرأسمالية الى الشيوعية ، وبينما يشغل الشيوعيون أنفسهم بالتهيئة للمجتمع المنشود ، يشغل الفوضويون أنفسهم ، بنوع ذلك المجتمع وأسلوب الحياة فيه . ويرى الامير «كروبتكين» رسول الشيوعية الفوضوية،

ان المرحلة النهائية للمجتمع الاشتراكي هو ما تتفق عليه
« النظرية الشيوعية الحديثة - » بينما يرى سـويـزي أن
نظرية فناء الدولة لا تعني اختفاء السلطة ، أو زوال الادارة
ويستشهد على ما يراه بانجلز وهو يستخرج من آراء
الفوضويين وبفندها بقوله : « ليس من اليسير أن نتفق مع
الفوضويين اذا اقتنعوا بأن النظام الاجتماعي في المستقبل
لن يسمح بوجود السلطة ، الا بما تحتمه علاقات الانتاج ،
ولكنهم قد عميت بصائرهم في موجة من الحماس الطاغى
ضد كلمة السلطة عن الحقائق التي تجعل السلطة
ضرورية » .

ونتخلص النظرية السياسية للماركسية في أن الدولة
هيئة عامة أو منظمة من حقها المشروع أن تلجأ الى القوة ،
وهو حق مقصور عليها وجدها ، وهي ضرورة لبقاء أى
مجتمع من طبقات تتعارض مصالحها ، «حيث تقوم الدولة -
كما يرى انجلز - نتيجة الرغبة في تخفيف الخلافات
الطبقية ، ولكنها بين هذه الخلافات الطبقية ، تصبح -
كقاعدة عامة - دولة الطبقة الاقتصادية ، التي تسيطر على
الحكم بقدرتها وراثتها ، فتتخذ الوسائل الكفيلة باخضاع
الجمهير المضطهدة واستغلالها » . ويستشهد بالتاريخ
فيقول ان الدولة القديمة قامت على نظام الرق وعملت على
حمايته وابقاء العبيد أسرى القيود ، كما قامت الدولة
الاقطاعية لحماية مصالح الامراء ضد اقنان الارض ، والدولة
النيابية الحديثة هي أداة الرأسماليين المستغلين لاختراع

العمال ، وحين تتوازن تلك الطبقات تتمكن الدولة من تحقيق نوع من الاستقلال الذاتى حيث تقف من تلك الطبقات موقف الوسيط .

ولا تعنى الماركسية أن وظيفة الدولة تتحدد بحماية النظام الاجتماعى فحسب ، بل انها تحدد طريقة قيام هذا النظام بوظيفته ، فقد تشجع التطور وتدفعه أو تقف دونه وتعوقه أو تحوله عن مجراه الطبيعى ، وان باءت محاولتها بالفشل ، « فقد تقف القوة - كما يقول انجلز ، والقوة هنا مرادف للدولة - دون التطور الاقتصاى ، ولكنها ترضخ وتستسلم - الا فى النادر » . فالدولة سلطة فوق المجتمع وان كانت فى الواقع جزءا من المجتمع ، وفى هذا يكمن التناقض ، ومنه تنشأ المصاعب ، التى يردها الماركسيون الى طبيعة الموقف لا الى خطأ منطقته .

وتقرر الماركسية أن الطبقة التى تحكم تقف صامدة للإبقاء على نظام اجتماعى يعود عليها بالنفع ، وما دامت الدولة مسخرة لارادة الطبقة الحاكمة ، فانها تقف دون التغيير ، بل وتتحول الى معاناة الثورة اذ غالبا ما تدفع الثورة بطبقة جديدة الى الحكم تلوذ بالدولة كما لاذت الطبقة التى سبقتها ، وتقوم الدولة الجديدة بتصفية الأوضاع القديمة وتبدو فى هذا المنحى ، ولفترة طويلة أحيانا ، دولة ثورية ، لتصنع نظاما جديدا تحافظ عليه وتعمل على حمايته ، ولا يعنى هذا التناقض أكثر من تقويض دولة واحلال أخرى محلها ، فالثورة اذن صراع بين طبقتين أو

أكثر على السلطة ، وعلى الحق فى تغيير النظام الاجتماعى وفقا لمصالحها وأفكارها ، يلجأ كل طرف فيه الى القوة « فالقوة - كما يقول ماركس - كالقابلية تخرج من أحشاء المجتمع القديم مجتمعا جديدا » • ولا تعنى القوة استخدام العنف ، فطريقة استخدام القوة استخداما ناجحا ، لا تستدعى العنف تماما ، حيث يسلم من تواجههم القوة بعث المقاومة ، ولا يستدعى التحول الاشتراكى بدوره استخدام العنف ، مما يعبر عنه ماركس وانجلز « بالثورة الاشتراكية السلمية » وقد رأيا امكان قيامها فى انجلترا والولايات المتحدة ، وان أعلن « لينين » فى كتابه « الدولة والثورة » زوال هذا الاحتمال بعد ما حدث فى ثورة ١٩١٧ فى روسيا ، على أن « ستالين » رجع اليه وقال بإمكان التحول السلمى الى الاشتراكية عن طريق ما أسماه « الحصار الاشتراكى » •

الاشتراكية العربية والدولة :

جاءت الاشتراكية العربية بأروع تطوير للنظريتين لتحقيق المفهوم السامى للدولة وتأكيد الكرامة الانسانية فى مجتمع يقوم على الكفاية والعدل • « فان العمل الاشتراكى - كما جاء فى الميثاق - لم يعد حتما عليه أن يلتزم التزاما حرفيا بقوانين جرت صياغتها فى القرن التاسع عشر • ان تقدم وسائل الانتاج ، ونمو الحركات الوطنية والعمالية فى مواجهة سيطرة الاستعمار والاحتكارات ، وازدياد فرص السلام فى العالم بتأثير

القوى المعنوية ، وبتأثير ميزان الرعب الذرى فى نفس الوقت - يخلق ظروفًا جديدة أمام التجارب الاشتراكية - نختلف تمامًا عن الظروف السابقة ، بل إنها تستوجب هذا الاختلاف وتحتّمه لضرورة » .

فالاشتراكية العربية نمط جديد من أنماط الاشتراكية وتطوّر رائع للاشتراكية العلمية يقوم على تحقيق قدر أوفر من الحرية الفردية ، وينمى فى الوقت ذاته كفاية المجتمع وقدرته على الانسجام والاتساق مما يؤدى الى « اذابة الفروق بين الطبقات » دون حاجة الى صراع دام تذهب فيه الأرواح سدى . فالثورة فى الفكر الاشتراكي العربى لاتعنى العنف ولا ترتضيه وإنما تعنى الارادة الشعبية وقدره هذه الارادة على القيام بالتغيير المنشود ، وقيمتها فى شعبيتها ، وفيما نعبر به عن ارادة « الجماهير الواسعة ، وبمدى ما تعبئه من قوى هذه الجماهير لاعادة صنع المستقبل ، وبمدى ما يمكن أن نوفره لهذه الجماهير من قدرة على فرض ارادتها على الحياة » .

وتحدد الاشتراكية العربية غاية الثورة بالتقدم ، فان حوافزها تكمن فى « التخلف المادى والاجتماعى » الذى يفجر ارادة التغيير ، والتصميم على الانتقال « مما كان قائما بالفعل ، الى ما ينبغى أن يقوم بالأمل » .

فاذا كانت الديمقراطية « هى توكيد سيادة الشعب ، ووضع السلطة كلها فى يده ، وتكريسها لتحقيق أهدافه » فان الديمقراطية هى المرادف الصحيح لشعبية الثورة ،

كما أن الاشتراكية هي « الترجمة الصحيحة لكون الثورة عملا تقديميا » .

فالثورة لا تعنى العنف كما تبدو في التفكير الماركسي وإنما تعنى ارادة التغيير لصنع التقدم . كما أن الدولة لا تعنى سيادة طبقة من الطبقات وفرض سلطانها على غيرها بل تعنى سيادة الشعب ووضع السلطة كلها في يده، وتكريسها لخدمته .

والقاعدة التي تقوم عليها الدولة في الاشتراكية الجربية هي الحرية : الحرية بدعامتيها السياسية والاجتماعية ، وتعبر الديمقراطية عن الحرية السياسية كما تعبر الاشتراكية عن الحرية الاجتماعية ، ولا يضحى بأيتهما في سبيل الأخرى ، كما تذهب الماركسية في التضحية بحرية الافراد في فترة قيام ديكتاتورية البروليتاريا للقضاء على رواسب البورجوازية العقلية والروحية . فالديمقراطية السياسية « لا يمكن أن تتحقق - كما يقول الميثاق - في ظل سيطرة طبقة من الطبقات » فالديمقراطية « حتى بمعناها الحرفي هي سلطة الشعب : سلطة مجموع الشعب وسيادته » فاذا كان ثمة « صراع حتمي أو طبيعي بين الطبقات » فان حله يجب أن يكون سلميا « في اطار الوحدة الوطنية، وعن طريق تذويب الفروق بين الطبقات » ولا تنفصل الحرية السياسية عن الحرية الاجتماعية فالمواطن لا يتمتع بحريته السياسية أمام صناديق الانتخاب ما لم تتوفر له ضمانات ثلاثة يحددها الميثاق في :

– التحرر من الاستغلال فى جميع صورته •
– أن تكون له فرصة متكافئة فى نصيب عادل من
الثروة الوطنية •

– التحرر من كل قلق يهدد المستقبل فى حياته •

فالدولة الاشتراكية العربية لا تدين بالمفهوم العام
للدولة المطلقة التى يتضائل فيها حق الفرد أمام حق الدولة،
والتي تبعث الى الوجود كيانا جديدا يسمو على مجموع
الارادات الفردية ، هو الارادة العامة ، وشخصية جديدة
تعلو على مجموع الشخصيات الفردية هى شخصية الدولة
– كما يرى هيجل – ولا تدين بالمفهوم العام للفردية التى
تقوم على مبدأ « حرية العمل » كما يرى الفرديون ولا تأخذ
بفكرة الجماعية التى تضحى بحرية الفرد فى سبيل التنظيم
الاجتماعى كما يرى الماركسيون ، وانما تدين بسيادة
مجموع الشعب التى تمثلها ارادته الحرة من كل قيد قد
يحد منها • فتجمع بذلك بين أرقى ما فى الديمقراطية من
حرية سياسية وأسمى ما فى الاشتراكية من حرية اجتماعية
لا يهبها ضغط الحاجة أو الحاج المشاغل المادية •

ونتثل ديمقراطية الاشتراكية العربية فى سلسلة
من التنظيمات الشعبية يتكون منها الاتحاد الاشتراكي
العربي الممثل لجميع قوى الشعب العاملة ، تبدأ من أصغر
الوحدات الجماهيرية لتصب فى المؤتمر العام للاتحاد
الاشتراكي وفى هيئته التنفيذية العليا ، بحيث تستطيع

كل ارادة أن تعبر عن ذاتها بحرية وأن تعلو بصوتها الى جهاز الدولة الاعلى ، وتقوم هذه الوحدات على اختلاف مستوياتها ، فضلا عن العمل السياسى ، بدعم قواعد التنظيم الاجتماعى وتحقيق ارادة الثورة بما توفره « للجماهير من قدرة على فرض ارادتها على الحياة » .
والتحالف الطبيعى بين قوى الشعب العاملة « هو البديل الشرعى لتحالف الاقطاع مع رأس المال المستغل وهو القادر على احلال الديمقراطية السليمة محل الديمقراطية الرجعية » .

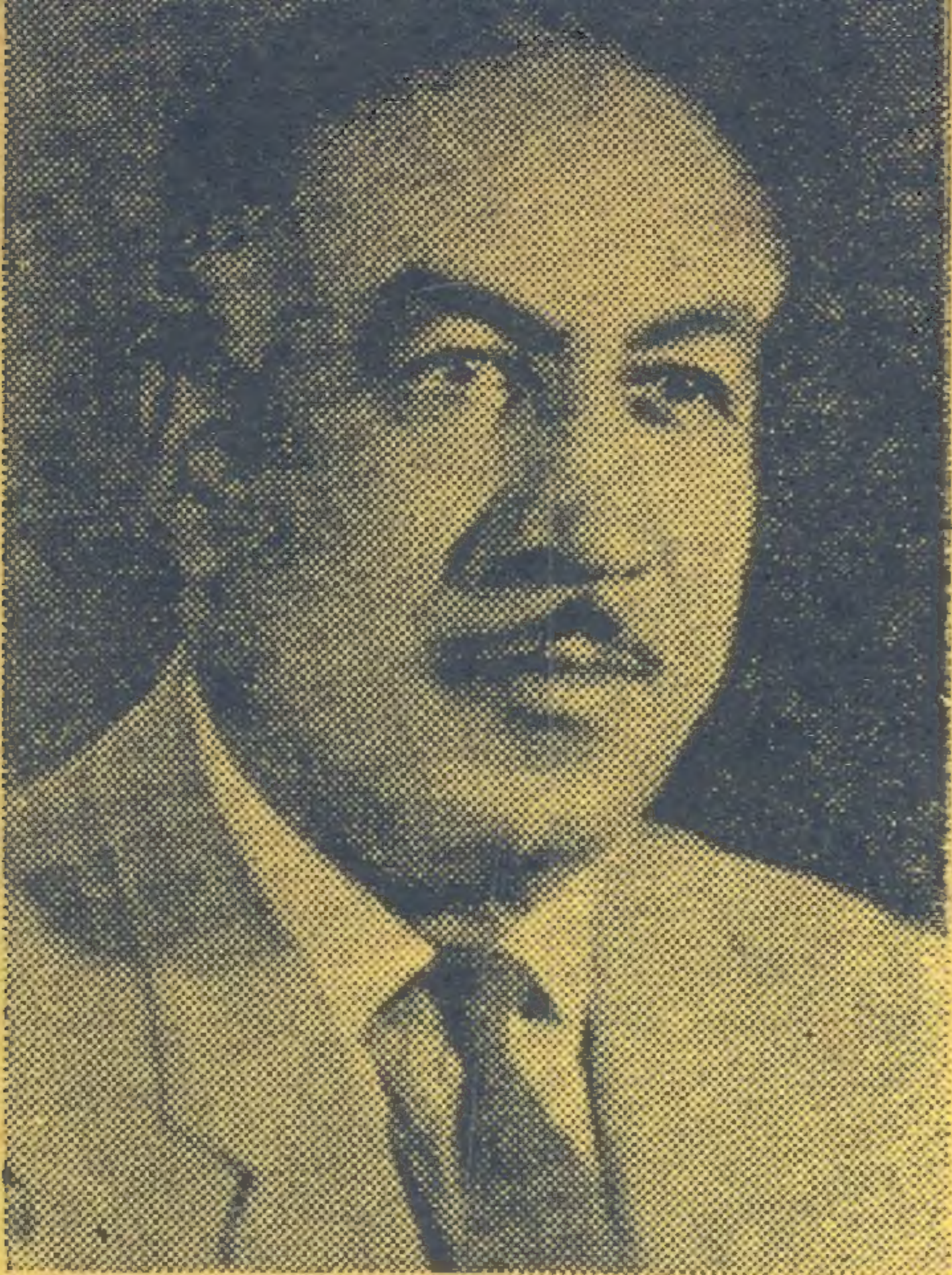
ويحدد الميثاق قوى الشعب العاملة ، بالفلاحين ، والعمال ، والجنود ، والمثقفين ، والرأسمالية الوطنية ، ومن بين هذه القوى الشعبية جميعا يكون الفلاحون والعمال الأغلبية الشعبية ، لذلك كان لها « نصف مقاعد التنظيمات الشعبية والسياسية على جميع مستوياتها ، بما فيها المجلس النيابى » كما يؤكد « أن سلطة المجالس الشعبية المنتخبة يجب أن تتأكد باستمرار فوق سلطة أجهزة الدولة التنفيذية » حتى يظل الشعب دائما « قائد العمل الوطنى » والضمان الذى يحمى قوة الاندفاع الثورى من أن تتجمد فى تعقيدات الأجهزة الادارية أو التنفيذية بفعل الاهمال أو الانحراف » . ويشير الى أن « التنظيمات الشعبية - وخصوصا التنظيمات التعاونية والنقابية تستطيع أن تقوم بدور مؤثر وفعال فى التمكين للديمقراطية السليمة » . ويرى « أن جماعية القيادة أمر لا بد من ضمانه فى مرحلة

الانطلاق الثورى « فانها » ليست عاصما من جموح الفرد
فحسب، وانما هى تأكيد للديمقراطية على أعلى المستويات،
كما أنها فى الوقت ذاته ضمان للاستقرار الدائم .

وفى هذه المنظمات الشعبية على اختلاف مستوياتها
تتمثل السلطة والسيادة فى الدولة وهى سلطة الشعب
وسيادته .

ولكن الديمقراطية السياسية لا تتحقق مالم تتحقق
معها الحرية الاجتماعية التى لا تتحقق بدورها « الا بفرص
متكافئة أمام كل مواطن فى نصيب عادل من الثروة الوطنية » .
ولا يتأتى ذلك بمجرد إعادة توزيع الثروة الوطنية ، ولكن
بتنمية هذه الثروة وزيادتها بحيث تستطيع الوفاء
بالحقوق المشروعة للجماهير الشعب العاملة ، فالمساواة فى
توزيع الثروة لا تتحقق مجتمع الرفاهية والرخاء ما لم تكن
مصادر الثروة من الوفرة بحيث تفوق حد الكفاية وتشبع
حاجة الجماهير ، أما ومصادر الثروة فى الشعوب التى كتب
عليها التخلف الاقتصادى والاجتماعى هى فى الغالب دون
حد الكفاية ، فلا بد أن تقترن عدالة التوزيع بالقدرة على
تنمية الثروة حتى لا يتحول المجتمع الى مجتمع من الفقراء .
لذلك كان الحل الاشتراكى لمشكلة التخلف الاقتصادى
والاجتماعى فى مصر حتمية تاريخية « فرضها الواقع
وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة
المتغيرة للعالم فى النصف الثانى من القرن العشرين .
فاذا اختارت مصر طريق الاشتراكية العلمية فهو

اختيار يقوم على تقدير واع للتطور التاريخي الذي انتهى
بالمجتمع في مصر الى الوضع الذي كان عليه قبل ٢٣ يوليو
١٩٥٢ ، كما يقوم على ادراك أصيل لمطالب الجماهير وايمان
عميق بأن العلم قد اقتحم آفاقا فسيحة للعمل من أجل
التقدم •



دكتور حسين فوزى النجار :

● دكتوراه بمرتبة الشرف الأولى في

تاريخ الصحافة جامعة القاهرة •

● درجة الزمالة « P.O.E. » في

العلوم السياسية من جامعة هارفارد •

● زميل المركز الدولي للتربية بواشنطن •

اشتغل بالتدريس في الكلية الحربية

وكلية اركان الحرب وجامعة القاهرة

وبعض الجامعات الأمريكية ، وعمل

بالسلك السياسى العربى واشتر

عدد من المؤتمرات

والخارج وقام با

العربية فى امريك

● رياضى قديم وضا

اشترك فى حرب

العدوان الثلاثى

● نشر له خمسة و

السياسية والاس

الأوسط ١٩٥١)

هذا الكتاب ،

نشرت فى المجلات

المكتبة الثقافية

أول مجموعة من نوعها
تحقق اشتراكية الثقافة
تيسر لكل قارئ أن يقيم
في بيته مكتبته هامة
تحتوى جميع ألوان المعرفة
بأفلام أساندة ومتخصصين

العدد القادم

الرسول في القرآن

تأليف

محمود بن الشريف

طبع بمطابع الدار



0234057

09

62